

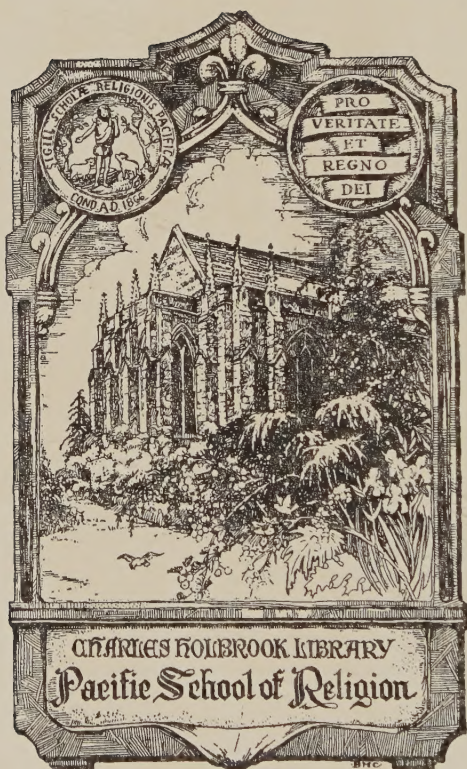
Jahrbuch
der
Theologischen Schule
Bethel

Achter Band

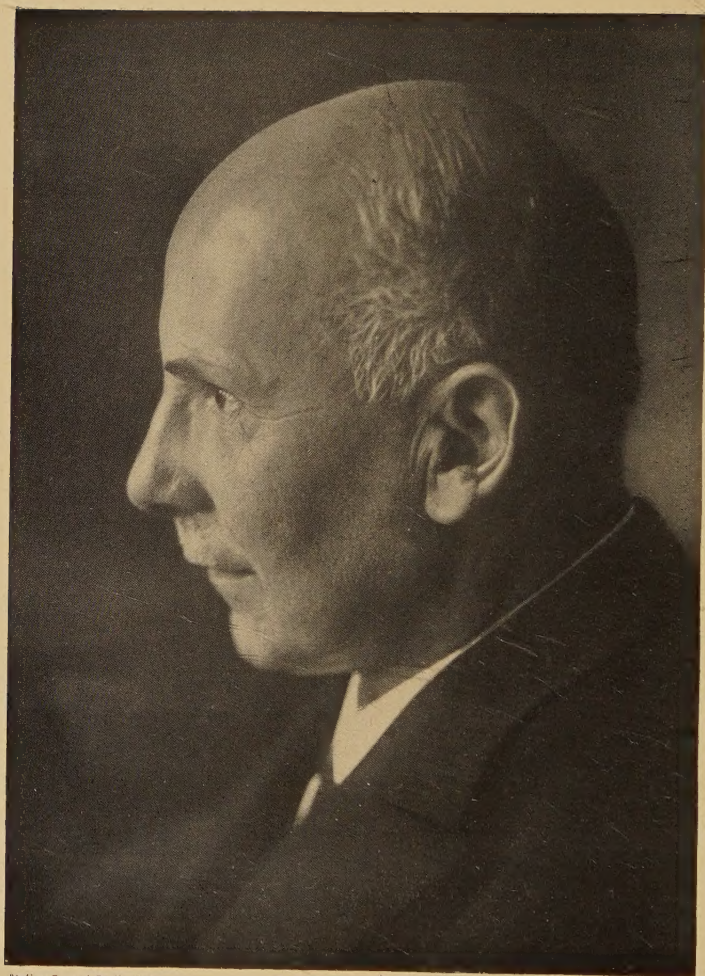
1937

BV
4140
G4B4
v.8
1937

GTU Storage



CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion



Atelier Conrad, Berlin W 8

Freudwig von Bornemann

Jahrbuch
der
Theologischen Schule
Bethel

Achter Band

1937

Herausgegeben von
Georg Merz

Verlagshandlung der Anstalt Bethel, Bethel bei Bielefeld

BV

4140

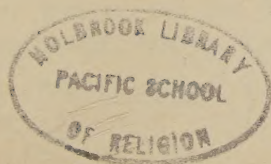
G4B4

106438

V.8

1937

Friedrich von Bodelschwingh
zum 60. Geburtstag gewidmet



Lieber Bruder von Bodelschwingh!

Du bist der älteste Mitarbeiter der Theologischen Schule. Darum wirst Du es uns gerne gestatten, daß Dir die Dozenten der Theologischen Schule, die jetzigen und die ehemaligen, zu Deinem 60. Geburtstag ihre Wünsche in diesem Jahrbuch darbringen.

Du hast für unsere Schule schon gearbeitet, als es die Theologische Schule Bethel nur im Geiste Deines Vaters und in der brennenden Liebe gab, mit der er diesen seinen Plan zu verwirklichen trachtete. Du hast ihm gerade in den Jahren als Gehilfe nahestehen dürfen, als er jene tapferen Schriften ausgehen ließ, in denen er die christliche Gemeinde aufrief, sich der Bildung der künftigen Diener am Worte anzunehmen. Es war der Ruf eines Einsamen, der selbst von den nächsten Freunden mehr mit Mitleid und freundlicher Duldung als mit hoffnungstarker Willigkeit aufgenommen wurde. Du aber hast damals mit Deinen Brüdern Deinen Vater in allen Anfechtungen, die gerade diese seine Arbeit fand, gestärkt. Ihr gabt ihm die frohe Gewißheit, daß ein Bund zwischen dem Dienst der Kirche und dem Studium der Theologie nicht nur Wunsch und Aufgabe bleiben werde, sondern daß er schon auf dem Wege zur Verwirklichung sei. Als Ihr zu den Füßen von Adolf Schlatter saßet und nicht ruhtet, bis Euer Vater und Euer Lehrer sich fanden, da geschah ein entscheidendes Stück der Gründung unserer Schule. So wie Du damals den Dienst der Diakonie mit der Arbeit der Forschung verbandest, so bist Du durch 40 Jahre hindurch nicht müde geworden, die Notwendigkeit und Möglichkeit einer solchen Gemeinschaft durch Mahnung und Beispiel, durch Rat und Hilfe zu bezeugen. Es ist auch kaum ein Semester vorübergegangen, in dem Du nicht an unserer Lehrarbeit teilnahmst. Es gehört zu den schönsten Erinnerungen unserer Schule, daß sie Dich während mehrerer Semester zu ihren Dozenten zählen durfte. Daß Du aber selbst in Zeiten stärkster Beanspruchung zumindestens für einen Vortrag zu uns kamst, haben Dir Dozenten und Studenten immer besonders gedankt. Du hast darüber hinaus die Fürsorge für Lehrer und Schüler in unermüdlicher Hingabe geübt. Dabei warst Du uns ein ebenso nachsichtiger wie weitschauender Freund, keiner Partei hörig, vor keiner Bewegung ängstlich. Du hast uns gezeigt, daß die Treue gegenüber dem Ererbten recht geübt wird, wenn man sich nicht an die überlieferten Formen bindet, sondern auf das Zeugnis des ewigen Wortes hört. Du hast uns gezeigt, daß die Angst vor neuen Be-

wegungen schwindet, wenn man nicht den Mächten der Zeit dienstbar wird, sondern gewissenhaft in dem Dienst bleibt, zu dem uns der Herr ruft, der sich zu den Niedrigen herabließ.

So belehrtest Du uns auch in den Kämpfen der Gegenwart, daß das Regiment der Kirche in dem Dienst an der Gemeinde des Herrn und in dem Aufmerken auf sein Wort besteht und nur in beidem. Das haben wir uns von Dir gerade auch in diesen unruhigen Zeiten gern sagen lassen. Wir möchten Dir wünschen, daß dieser Dein Dienst an unserer Kirche auch in den kommenden Jahren fruchtbar bleibt, und möchten von uns aus gern mit Dir in solchem Dienst lernen.

Unser Plan ging dahin, Dir auch in den Arbeiten, die wir hier zusammengestellt haben, einen Beitrag zu der Frage zu geben, wie der Dienst der Kirche und ihr Regiment allein gegründet ist in dem Hören auf das Wort. Wir haben unseren Plan nicht genau so durchführen können, wie wir wollten. Vor allem war es den Brüdern Walter Rähler, Johannes Warneck, Gottlob Schrenk, Theodor Schlatter, Wilhelm Vischer, Theodor Ruesfner aus äußeren Gründen nicht möglich, einen Beitrag für diese Geburtstagsgabe beizubringen. In den Wünschen und Grüßen freilich sind sie mit uns einig. Aber auch sonst ist manches im Plan leise verändert worden. Aber ich hoffe, daß Du bei Deiner Freude an der Mannigfaltigkeit unserer Gaben auch die Einheit in solcher Verschiedenheit erkennst. Schließlich entspricht es auch dem weitgesteckten Arbeitsfeld, in das Du gestellt bist, wenn ein Buch, das Dir gehören soll, ebenso von den Kämpfen der deutschen Synoden um echte Ordnung der Kirche erzählt wie von dem berichtet, was die Kirche aus dem Ringen des Christentums mit Heidentum und Islam zu lernen vermag. Du wirst, so hoffen wir, in allem, was hier gesagt ist, von der Auslegung der alttestamentlichen Schriften bis zum Nachsinnen über die Predigt des Meisters Eckhart die Bereitschaft sehen, mit der wir alle an der einzigen Satzung festhalten wollen, die Dein Vater der Schule gab: unser Forschen und Lehren, Studieren und Lernen allein unter die Zucht des Wortes Gottes zu stellen.

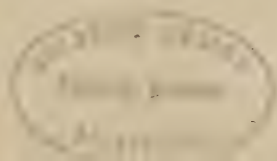
Im Auftrag der Brüder grüße ich Dich von Herzen

Dein Georg Merz.

Inhalt.

Seite

1. Die geringsten Brüder. Aus dem Gespräch der Kirche mit Matthäus 25, 31—46. . . . Von Wilhelm Brandt 1
2. Luthers Lehre von der rechten Gestalt der christlichen Lehre. Von Georg Merz 29
3. Die Freiheit vom Gesetz und die Ordnung der Kirche. Von Edmund Schlink 47
4. Die Mitarbeit der Gemeinschaftsbewegung am Verfassungsleben der Kirche. . . . Von Walter Michaelis 68
5. Eregetische Zucht in der Predigt. . . Von Otto Schmitz 78
6. Der Anbruch der Herrschaft Gottes. Eine theologische Auslegung des Prologs des Jesajabuches. (Kapitel 1.) Von Volkmar Gertrich 95
7. Volksgemeinschaft im Alten Testament. Von Theodor Westreicher 124
8. Der köstlichere Weg. (1. Kor. 13.) Von Günther Bornkamm 132
9. Gottes Ruf und die Seele des Menschen. Eine biblische Studie zur Frage nach einer Charakterologie der Heiligen Schrift. Von Ernst Kleßmann 151
10. Die heimische Kirche im Lichte der Missionskirche der Gegenwart. Von Gottfried Simon 172
11. Meister Eckharts Predigt von der geistlichen Armut. Von Robert Fried 195
12. Die Theologische Schule im Studienjahre 1936/37 . . 211



Die geringsten Brüder.

(Aus dem Gespräch der Kirche mit Matthäus 25, 31—46)

Von Wilhelm Brandt.

Von entscheidender Bedeutung für den Dienst der Kirche war zu allen Zeiten ihr Gehorchen auf das Wort. Die Geschichte der Liebestätigkeit der Kirche ist ein geradezu klassisches Beispiel für diesen Zusammenhang¹). Eine Veränderung in dem Verständnis des Wortes hatte immer auch eine Veränderung des Dienstes zur Folge, sei es seiner Begründung, seiner Weite oder der Art seiner Ausübung. Die Diaconie der Kirche ist nie nur nach außen gewandt, so daß sie aus der Not und den Bedürfnissen dessen, dem sie helfen möchte, ihre Gesetze nähme. Sie ist immer auch nach innen gewandt, sie bekommt ihre Gesetze aus dem Worte, das die Kirche begründete. Ihr Lebenselement ist der Gehorsam. Deswegen bleibt auch sie mit der ganzen Kirche in ständigem Gespräch mit dem Wort.

Besonders lebhaft war zu allen Zeiten das Gespräch mit Matth. 25, 31—46, der Rede Jesu vom letzten Gericht. In allen Stadien der Geschichte kirchlicher Liebestätigkeit hat sich diese Rede als wirksam erwiesen. In ihr fand die Kirche die „sieben Werke der Barmherzigkeit“ (Matth. 25, 35—36 und Tob. 12, 12: Tote begraben)²) beschrieben; aus ihr erkannte sie die Würde und die Ehre, die der Christus dem leidenden Bruder gegeben hatte (25, 40)³). Aus ihr hörte sie die Forderung zur Liebestat, deren Befolgung oder Verachtung über ewiges Heil oder ewigen Tod entschied⁴). Auf diese Worte Jesu haben sich die großen Bischöfe der Alten Kirche berufen, von ihnen lebte die Caritas der Mittelalterlichen Kirche, sie blieben für Gliedner und Wichern maßgebend bei der Erneuerung der Diaconie und der freien Liebesarbeit der Kirche der Reformation im vergangenen Jahrhundert.

Der einmütigen Berufung auf diese Rede Jesu entspricht durchaus nicht ein einheitliches Verständnis. Im Gegenteil: Die Meinungen gehen so weit auseinander wie nur möglich. Wir versuchen im folgen-

¹) So sehr man auch beklagen mag, daß Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit² Stuttgart 1895 veraltet ist, in der Anlage, die immer auch die theol. Grundlagen der Liebestätigkeit erkennen läßt, bleibt das Werk vorbildlich.

²) Vgl. Uhlhorn S. 112.

³) Vgl. Liese, Geschichte der Caritas, Freiburg 1922, S. 81. Dort wird aus einem Brief des Hieronymus zitiert: „Der wahre Tempel Christi ist die Seele des Gläubigen; sie schmücke und kleide. Was nützt es, wenn Kirchenwände von Edelsteinen glänzen, Christus in den Armen aber Hunger leidet“ (Ep. 58, III. 22, S. 84).

⁴) Vgl. Uhlhorn S. 165.

den in das Gewirr der Stimmen hineinzuhorchen, die auf diese Rede Jesu eine Antwort geben wollen, um schließlich den Ertrag dieses Bemühens der Kirche selbst zu erwägen.

Der Text der Rede bietet keine Schwierigkeiten. Ja, er ist der Klarste und sicherste in der großen Rede von der Parusie des Christus, die nach Matth. 24, 3 auf dem Ölberg angesichts Jerusalems und des Tempels ihren Anfang nimmt. Nicht mehr redet Jesus in Gleichnissen, die das Verhalten des wachsamten, wartenden und treuen Knechtes beschreiben sollen (25, 1—13: Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen; 25, 14—30: Gleichnis von den anvertrauten Pfunden); er beschreibt jetzt unmittelbar sein Kommen in „Glorie“, der Seinsweise Gottes; er, der als „der Menschensohn“ einer unter vielen Menschenkindern gewesen war, von dem aber als dem Menschensohn Daniel 7, 13 geschrieben stand. Der König sondert (so ist der Vergleich zu verstehen) mit der unfehlbaren Sicherheit eines Hirten, der Schafe von Ziegen (oder Böcken?) zu unterscheiden vermag, die Verlorenen von den Angenommenen. Wie an dem Tun des Hirten, so haftet auch an dem Handeln dieses Richters kein Zweifel. Widerspruch ist nicht möglich. Ob wir den Vergleich noch weiter ausdeuten dürfen (wie man zu allen Zeiten versucht hat)⁵⁾, sagt uns Jesu Rede nicht mehr. Jesus beschreibt weiter das verschiedene Schicksal der Angenommenen und der Verworfenen. Schön stellt Bengel die Gegensätze zusammen. Hier: „Kommt her“, dort: „Geht weg von mir“; hier: „Ihr Gesegneten meines Vaters“, dort: „Ihr Verfluchten“; hier: „Ererbet das Reich“, dort: „In das Feuer“; hier: „Iuch bereitet“, dort: „Bereitet dem Teufel und seinen Engeln“; hier: „Seit Grundlegung der Welt“, dort: „Ewiges Feuer“ (vgl. Vers 34 und 41)⁶⁾. Ob jemand auf die eine oder andere Seite gehört, entscheidet sich daran, ob er ganz einfache Werke der Liebe getan hat (35. 36 und 42. 43). Dieser Zug ist den Betroffenen selbst überraschend. Sie ist auch überraschend bei den Hörern der Rede Jesu. Das Bild vom richtenden König konnten sie mit dem vereinbaren, was sie als Juden vom Messias erwarteten. Daß der

⁵⁾ Vgl. z. B. Origenes zu der Stelle: Oves autem dicti sunt, qui salvantur propter mansuetudinem, quam didicerunt ab eo qui dicit: discite a me, quia mitis sum et humilis corde . . . haedi autem dicuntur mali, qui aspera et dura saxa male ascendunt et per praecipitia eorum incedunt . . . („Schafe aber sind die genannt, die um ihrer Sanftmut willen gerettet werden, die sie von dem gelernt haben, der da sagt: „Ich bin sanftmütig und von Herzen demütig“ . . . Böcke aber werden die Schlechten genannt, weil sie zu ihrem Unheil rauhe und harte Felsen ersteigen und an ihren Steilwänden einhergehen . . .) (Werke, 11. Band. Leipzig 1933.)

⁶⁾ Gnomon Novi Testamenti ³ 1773.

Messias nach diesem Maßstab mißt, ausschließlich, mußte auch ihnen unerhört klingen. Auf Einzelheiten der Auslegung kann hier nicht eingegangen werden⁷⁾. So klar im allgemeinen die Einzelheiten sind, so deutlich enthält diese Rede Jesu vom Gericht allgemeine Schwierigkeiten, die das Gespräch der Kirche gerade mit diesem Text lebendig gehalten haben.

Der Eingang der Rede Jesu kann nur so verstanden werden, als ob der Christus schildern wollte, wie alle Heidenvölker vor dem Richterstuhl des Richters versammelt würden. Der Ausdruck „πάντα τὰ ἔθνη“ kann sich nur auf die Heidenvölker beziehen⁸⁾. In der Fortsetzung der Rede scheinen sich aber gegen diese Deutung unüberwindliche Schwierigkeiten aufzutürmen. Wer sind die „Befegneten des Vaters“, die das Reich ererben (V. 34)? Wer sind die, die Jesus selbst „Berechte“ nennt (V. 32)? Sind auch sie Heiden? Dafür würde sprechen, daß diese „Berechten“ ihrer eigenen Tat nicht bewußt sind. Dagegen scheint zu sprechen, daß diese als „Berechte“ den „Herrn“ (κύριος) kennen und an ihn als den Weltenrichter glauben.

Mit dieser Frage hängt eine zweite zusammen. Diese zweite Frage ist noch entscheidender, weil sie den Maßstab angeht, nach dem in diesem Gericht der Weltenrichter mißt. Wer sind seine „Brüder“? Wen meint er insolgedessen mit den „Geringsten unter seinen Brüdern“? Denkt der Herr nur an Heiden, so können es nur notleidende Menschen sein, die als solche Brüder des Christus heißen. Oder gilt auch hier der sonst immer gewahrte Sprachgebrauch: Jesus nennt die seine Brüder, die in Gehorsam und Glauben sein Wort oder das Wort des Vaters angenommen haben⁹⁾. Gerade an dieser Stelle hat das eine oder das andere Verständnis der Worte Jesu für die Tat der Kirche die allergrößte Tragweite.

Der Frage nach den „Völkern“ und nach den „Brüdern“ Jesu liegt noch eine dritte zu Grunde: Wie verhält sich dieses Richten Jesu nach diesem Maßstab zu seiner Sendung, die das Ziel hat, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist; mit dem, was wir „Rechtfertigung durch den Glauben“ nennen, die ja nicht nur Paulus bezeugt, sondern von allen Evangelisten der Sache nach gemeint ist? Hier wird das Urteil nach den Werken gesprochen. Der Text läßt gar nicht erkennen,

⁷⁾ Vgl. etwa die Auslegung von Klostermann im Handbuch² 1927.

⁸⁾ Vgl. den Artikel ἔθνος im N. T. im Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament (herausgegeben von G. Kittel, Stuttgart 1934) von R. L. Schmidt. Dort sind alle entscheidenden Stellen zitiert.

⁹⁾ Vgl. auch hier den Artikel ἀδελφός im Kittelschen Wörterbuch von v. Soden.

daß hier etwa auch noch andere Gesichtspunkte gelten könnten. Auch hier ist ohne weiteres ersichtlich, wie diese Worte Jesu bestimmte Probleme in die Geschichte der Liebesarbeit der Kirche hineintragen.

Die drei Fragen, die die Worte Jesu vor allem in sich bergen, sind nicht voneinander zu trennen. Wie sie im Text eine Einheit bilden, so wird auch die Antwort auf die Fragen eine Einheit bilden müssen. Die Antwort auf die erste Frage wird schon die auf die zweite und dritte enthalten müssen und umgekehrt.

Die kleine Studie trägt die Ueberschrift: Aus dem Gespräch der Kirche mit Matth. 25, 31—46. Sie soll also keine vollständige Geschichte der Exegese geben. Ich greife möglichst bezeichnende Auslegungen heraus, vor allem die Auslegungen, die in einem zeitlichen Nacheinander auch einen sachlichen Unterschied erkennen lassen.

I.

Von den Auslegungen des Matthäus-Evangeliums, die uns aus der Alten Kirche erhalten sind, läßt die des Chrysostomus am besten die verschiedenen Ansätze erkennen, die nachher in der Geschichte der Kirche fortgewirkt haben.

In der 79. Homilie hat Chrysostomus unseren Abschnitt ausgelegt. Bei ihm finden sich noch viele Elemente vereint, die später schärfer auseinander gehalten werden. Schon bei ihm kommt aufs deutlichste heraus, wie die Beschreibung des Endgerichtes immer die Grundlagen der Theologie des Auslegers aufdeckt.

Er gehört zu den Auslegern, die in unserem Abschnitt das Gericht Jesu über die ganze Menschenwelt beschrieben finden (*πᾶσα ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις*¹⁰). Wie die Bezeichnung „Schafe“ und „Böcke“ erkennen läßt, sondert der Herr in dieser Menschenwelt die Nützlichen von den Unnützlichen, die, die in ihrem „τρόπος“ oder in ihrer „προαίρεσις“ auf nützvolle Barmherzigkeit eingestellt waren, von denen, die keine Barmherzigkeit übten¹¹). Daß der Richter nach diesem Maßstab richten

¹⁰) Καὶ „συναχθήσονται“, φησὶ, „πάντα τὰ ἔθνη“, τουτέστι πᾶσα ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις. (Ich zitiere hier und im folgenden Chrysostomus nach der Catena in Evgl. S. Matthaei, die gerade zu dieser Stelle ausschließlich Chrysostomus heranzieht. S. 211 ff.). Die druckfertige Abschrift der Zitate verdanke ich unserm alten Mitarbeiter Herrn Oberstudiendirektor i. R. Dr. Stolze.

¹¹) „Εἰτα καὶ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὸν ἑκάστον τρόπον ἐνδείκνυνται, τοὺς μὲν ἐρίφια καλῶν, τοὺς δὲ πρόβατα· ἵνα τῶν μὲν τὸ ἄκαρπον δείξῃ, οὐδεὶς γὰρ ἀπὸ ἐρίφου καρπὸς γένοιτ' ἂν, τῶν δὲ τὴν πολλὴν πρόσοδον· καὶ γὰρ πολλὰ τῶν προβάτων ἡ πρόσοδος, ἀπὸ ἐρίου, ἀπὸ τε γάλακτος, ἀπὸ τε τῶν τικτομένων· τούτων δὲ ἐρῆμος ὁ ἐρίφος· ἀλλὰ τὰ μὲν ἄλογα ἀπὸ φύσεως ἔχει τὸ ἄκαρπον, ἐκεῖνοι δὲ ἀπὸ προαιρέσεως· καὶ διὰ τοῦτο κολάζονται μὲν ἐκεῖνοι, στεφανοῦνται δὲ οὗτοι.“

werde, mußte allen bekannt sein, denn das göttliche Wort und die Natur (*φύσις*) drängen in gleicher Weise zu diesen Taten¹²⁾.

Freilich sieht Chrysostomus bei den „Brüdern“ Jesu allerdings eine Beziehung zur Kirche. Zwar sind sie deswegen „Brüder“, weil sie demütig, arm und verachtet sind¹³⁾. Gerade solche beruft ja der Herr vorzugsweise zur Bruderschaft. Deswegen darf man aber — so fährt Chrysostomus bezeichnenderweise fort — nicht nur an Mönche denken, sondern an jeden Gläubigen, auch wenn er in der Welt lebt; jeder, der bedürftig geworden ist, bedarf der Fürsorge. Denn nicht seine Lebensweise, sondern die Taufe und die Gemeinschaft der Geheimnisse machen ihn zum Bruder des Herrn¹⁴⁾. Es ist also offenkundig, daß Chrysostomus bei dem „Menschengeschlecht“ an Heiden und an Christen denkt. Schließlich stehen sie beide gleich unter dem Maßstab der Barmherzigkeit. Dabei ist es für die Heiden besonders entscheidend, was sie den Christen angetan haben.

Chrysostomus legt Wert darauf, einerseits die Gerechtigkeit, andererseits das Gnadenvolle des Urteils des Weltenrichters zu betonen. Da ist zu beachten, wie leicht die Forderungen Jesu zu erfüllen sind. Jesus sagt nicht: Ich war gefangen, und ihr habt mich befreit; ich war krank, und ihr habt mich geheilt, sondern: „Ihr habt mich gepflegt, ihr habt mich gesucht“¹⁵⁾. Und selbst bei dem Hungern den legt sein Gebot nichts Lästiges auf. Er verlangt keinen reichbesetzten Tisch, sondern nur, daß man das Bedürfnis befriedigt und die notwendige Nahrung reicht. Deswegen ist die Unterlassung dieser kleinen und leichten Werke, zu denen niemand zu arm ist, eine schwere Schuld, die mit Recht bestraft wird. Andererseits ist die Belohnung gerade dieser kleinen Werke im Angesichte der Menschheit und der Gerelichkeit des Christus unverdiente Gnade. Sie heißen: „Gesegnete des Vaters“ — wie viel Glück liegt in diesen Worten! Jesus sagt nicht „Empfanget“, sondern „nehmt zum Erbe“, als etwas Eigenes, als Familiengut, als euch gehörig, als eine Schuldigkeit von oben (*ὡς ὑμῖν*

¹²⁾ „Καὶ γὰρ οἱ προφήται ἄνω καὶ κάτω ἔλεγον· ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν· καὶ ὁ νομοθέτης διὰ πάντων εἰς τοῦτο κατενῆγεν, καὶ διὰ ἡμετέρων καὶ διὰ πραγμάτων· καὶ αὕτη δὲ ἡ φύσις τοῦτο ἐπαίδευεν.“

¹³⁾ „Διὰ τὴν καὶ ἐλαχίστους καὶ ἀδελφούς καλεῖ τοὺς πτωχοὺς; ἐπεὶ δὲ ταπεινοὶ καὶ πένητες καὶ ἀπεροικιμένοι ὑπάρχουσιν. διὰ τοῦτο καὶ ἀδελφοί.“

¹⁴⁾ „Οὐχὶ τοὺς μοναχοὺς μόνους λέγων, καὶ τοὺς τὰ ὄρη κατελιγφότας, ἀλλ' ἕκαστον πιστὸν, κὰν βιωτικὸς ὑπάρχῃ· πεινῶν δὲ ἰ καὶ λιμῶντων, γυμνὸς καὶ ξένος· πάσης αὐτὸν τῆς ἐπιμελείας ἀπολαύειν βούλεται· ἀδελφὸν γὰρ τὸ βάπτισμα ἐργάζεται, καὶ ἡ τῶν ἀχράντων μυστηρίων κοινωνία.“

¹⁵⁾ „Χορὴ δὲ σκοπῆσαι καὶ ἐπιταγμάτων τὸ ἐλαφρόν· οὐ γὰρ εἶπεν ἐν φυλακῇ ἡμῖν, καὶ οὐκ ἀπηλλάξατέ με, ἄρρωστος ἡμῖν, καὶ οὐκ ἀνεστήσατέ με, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐπεσκέψασθέ με, οὐδὲ ἤλθετε πρὸς με.“

ἀνωθεν ὀφειλομένην). Der Herr sah voraus, daß es diese Barmherzigen verdienen würden, bevor sie selbst da waren. Und das alles für lauter kleine Taten, die nur das Notwendigste dem Nächsten gegeben haben. Wahrlich, das ist eine ὑπερ-βάλλουσα δωρεὰ τῆς χάριτος¹⁶). So vereinigt der Weltenrichter Strenge und Gnade; er vollzieht das Gericht nach einem Maßstabe, der für Kirche und Welt in gleicher Weise Gerechtigkeit bedeutet.

Diese Auslegung läßt klar die Ansätze erkennen, die im folgenden immer weiter entfaltet werden, in dem bald der eine, bald der andere den Ton bekommt. Chrysostomus denkt an das ganze Menschengeschlecht, im Vordergrund aber steht auch schon bei ihm die Anwendung auf die Kirche. Er meint, daß der Maßstab des Richters für Heiden und die Kirche maßgebend sei, denn er entspricht der Natur und dem göttlichen Wort, aber die „Brüder“ des Christus sind doch wieder die Glieder der Kirche, die ihr durch Empfang der Sakramente eingeleibt sind. Der Spruch des Richters bezieht sich auf das Werk, aber weil er so ein bescheidenes Werk verlangt, offenbart doch gerade dieser Urteilspruch seine Barmherzigkeit. Noch liegen die einzelnen Ansätze ungeordnet nebeneinander.

Ich übergehe jetzt im einzelnen, daß für die kirchliche Praxis gerade die auf die Kirche bezogene Seite dieser Auslegung immer größeres Gewicht bekommt. Gerade weil die Forderung auch für Heiden gilt, bedeutet sie für die Kirche das besonders dringlich zu fordernde Mindestmaß. Unermüdlich klingt es: Die Armen sind die Schätze der Kirche, und Almosen geben hat die größte Verheißung¹⁷). So weit ich sehe, hat aber die praktische Anwendung dieser Worte im Mittelalter die

¹⁶) „Οὐκ εἶπε λάβετε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν, ἀλλὰ κληρονομήσατε. ἵνα δείξη τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς χάριτος δωρεάν· ὥς οἰκεῖα γὰρ φησιν, ὥς πατὴρ, ὥς ὑμέτερά, ὥς ὑμῖν ἀνωθεν ὀφειλομένην, οὕτως αὐτὴν κληρονομήσατε· πρὶν γὰρ ὑμᾶς γενέσθαι, ταῦτα ὑμῖν ἡτοιμασται παρ' ἐμοῦ καὶ ἡτρεπίσται, ἐπειδὴ ᾗδεν τοιοῦτους ἐσόμενους ὑμᾶς. σκοπήσωμεν δὲ ἀντὶ ποίων τούτων λαμβάνουσιν, ἀντὶ στέργειν, ἀντὶ ἡμελείαν, ἀντὶ ἄγρου, ἀντὶ ὕδατος ψυχροῦ, ἀντὶ ἐπισκέψεως, ἀντὶ εἰσόδου τῆς εἰς τὸ δεσποτήριον.“

¹⁷) Vgl. etwa die Grabinschriften aus dem 4.—6. Jahrhundert, von denen Uhlhorn S. 192 einige mitteilt. Die Liebe zu den Armen wird die entscheidende christliche Tugend. Sie wird gepriesen als Weg zum Himmelreich. „Den Fremden, den Witwen, den Gefangenen alles hingebend ging er, durch fromme Armut reich, zu den Sternen.“ (Bischof Namatius von Vienna † 522.)

Dazu sei noch ein bezeichnender Satz bei Gregor von Nazianz genannt: „Besuchen wir Christus, so oft wir können; Christus laßt uns besetzen, speisen, kleiden, nicht mit Opfergaben, sondern indem wir den Armen helfen“ (Or 14 de pauperum amore, Mg 35, 888 ff., nach Liese I S. 89).

Auslegung im Entscheidenden nicht bereichert¹⁸⁾. Einen ganz anderen Ton bringen die Reformatoren in das Gespräch der Kirche mit diesem Worte Jesu vom Jüngsten Gericht.

II.

Von Luther ist uns eine Predigt über Jesu Worte vom Jüngsten Gericht überliefert, und zwar vom 26. Sonntag n. Tr. 1537. Sie ist uns in einer Nachschrift von Körer und in einer deutschen ausführlicheren Fassung in der Kirchenpostille aufbewahrt (W. A. XXII. S. 410 ff.). Ich zitiere im folgenden nach der Fassung in der Kirchenpostille.

Luther bringt die Worte Jesu sofort in Beziehung zur Kirche, wenn er auch eine weitere Reichweite der Worte Jesu nicht leugnet: „Es ist aber gesagt beides: zu Trost und Vermahnung den Gläubigen und Christen; und den anderen zur Warnung und Schrecken, wo es bei ihnen helfen wollt“¹⁹⁾. Das Evangelium dieses Sonntages lautet von eitel Werken, die von denen gefordert werden, „die da wollen Christen sein und in seinem Reiche erfunden werden“ (S. 411). Am Ende der Tage geschieht die Sonderung zwischen „frommen rechtschaffenen Christen“ und den „falschen Scheulern, samt dem ganzen Saufen der gottlosen Welt“. Diese Scheidung und Sonderung kann jetzt in der Welt nach Matth. 22, 2 ff. und Phil. 2, 15 nicht geschehen. Der Christus steht also am Ende der Tage vor der ganzen Menschheit, vor den Gläubigen und den Gottlosen.

Wer sind aber seine geringsten Brüder? Ohne alle Frage sind es nach Luther Christen. Für ihn steht unsere Stelle in engster Ver-

¹⁸⁾ Für die mittelalterliche Caritas ist das Wort Jesu von den geringsten Brüdern geradezu das Herzstück. Das Bild vom Jüngsten Gericht hatte zur Folge, daß jeder, der um das Heil seiner Seele besorgt war, an die Werke der Barmherzigkeit dachte (vgl. Uhlhorn S. 319), daß man andererseits mit scheuer Ehrerbietung dem Armen und Elenden gegenüber stand, denn er war ja der Stellvertreter des Christus. Das Urkundenbuch für das Herzogtum Westfalen I Nr. 75 und das Dortmunder Urkundenbuch I Nr. 843 geben nach Liese I S. 153 zwei bezeichnende Beispiele.

Bei der Umwandlung der alten Pfalz in Soest in ein Spital (1178) sagt der Erzbischof Philipp I. von Köln: „Wir widmen die alte Pfalz . . . dem Dienst des höchsten Gottes für Gastfreundschaft und Almosenpende . . ., damit dieses Haus . . . ein Thronsaal (consistorium) unseres Herrn Jesu Christi werde, ein ehrwürdiges Fremdenhaus und Spital . . .“

Der Stifter eines hospitale pauperum in Dortmund beschreibt seine Absicht so (1369): „Da ich bei mir überlegte, daß es der Gipfel der Vollkommenheit sei, Christus täglich in seinen Gliedern zu besuchen (Christum in suis membris quotidie visitare) und sie nach ihrer Not mild und bescheiden zu pflegen, so habe ich beschloffen, mein Haus in ein Spital umzuwandeln, worin Christus löblich in seinen Gliedern geehrt würde (in quo Christus laudabiliter in suis membris honoraretur).“

¹⁹⁾ Die Sperrungen stammen hier und in allen folgenden Zitaten von mir.

bindung mit Matth. 10, 42. „Das sollten wir ins Herz schreiben und bedenken, welch ein groß trefflich Werk es ist, einem Christen guts tun.“ Nun meint Luther aber nicht die Christen schlechtthin, sondern die, „die um Christi willen arm sein müssen“. Das sind die Prediger, Kirchendiener, Schulmeister ufw. Weil diese mit weltlichem Regiment nichts zu tun haben, „so gibt ihnen die Welt auch nichts um ihren Dienst; und wo man ihnen nicht um Gottes und Christi willen gibt, so müssen sie nichts haben und arme, elende Witwen und Waisen hinterlassen.“

Warum erkennen nun die Gerechten nicht, was sie eigentlich getan haben? Man darf im Sinne Luthers sagen: Die Christlichkeit dieses Werkes ist zu tief verborgen in der Verachtung, die die Welt diesem Werk entgegenbringt. „freilich darum, daß es zu gar gering Ansehen hat, daß dies sollt vor Gott so köstlich sein, was man etwa einem armen Pfarrherrn, Kaplan, Schulmeister, Küster gibt. Ja, die Welt hält es für eitel verloren Geld“ . . . „So gar gehets der Welt nicht ein, daß sie sollt glauben oder gedenken, was es heiße, Christo selbst gegeben; Ja, wir könnens auch selbst nicht also ansehen.“ Indem die Welt sich nicht der Schulen und Predigtstühle annimmt, ohne die man die Jugend nicht aufziehen kann zu Gottes Reich noch Gottes Wort erhalten, gräbt sie sich selbst ohne Wissen das Grab. So dient die Hülfe, den geringsten Brüdern erwiesen, auch zur Erhaltung des Wortes. Die Verachtung der Brüder führt zur Entziehung des Wortes (vgl. S. 422 und 423).

Was nun den Maßstab angeht, nach dem der Richter messen wird, so wundert sich auch Luther über seine Einseitigkeit: „Nu möchte man wohl fragen, warum Christus eben die selben Werk allein werde anziehen, so man heißet die Werk der Barmherzigkeit oder dagegen der Unbarmherzigkeit . . . Welche doch nicht mehr denn des einzigen 5. Gebotes Werk sind.“ In diesem 5. Gebot sei geboten, wie es Christus selbst auslegt, „daß man nicht zürnen soll dem Nächsten, sondern ihm freundlich, dienstlich, hülfreich sein und gutstun, wo ers bedarff.“ Selbst wenn man erwägt, daß auch die anderen Gebote Werke der Barmherzigkeit befehlen (z. B. das 6., 7. und 8.), so bleibt doch die Einseitigkeit bestehen. „Wo bleiben die Werk der ersten Tafel und höchsten Gebot, als recht lernen, glauben, beten, Gottes Wort hören, fördern und dergleichen?“ Ja noch mehr: Die Erfahrung zeigt, daß diese Werke auch bei den Türken und Heiden leuchten. Warum hält Christus eben diese Werke so hoch?

Sicher will er nicht sagen, daß die Unchristen mit solchen Werken das ewige Leben verdienen. Weil die um Jesu willen armen Christen Brüder des Herrn genannt werden, besteht nach Luther kein Zweifel: „Wer da solche Werk der Barmherzigkeit an den Christen üben soll, der muß selbst ein Christ und gläubig sein. Wer aber an Christum nicht glaubt, der wird gewißlich auch keinem Christen so hold sein, viel weniger Christo selbst, daß er um seinetwillen seinen Armen, Dürftigen usw. sollt Barmherzigkeit erzeugen.“ Aber um so dringlicher wird die Frage: Warum werden nun an diesen Gläubigen so hoch die Werke gepriesen, und nun nicht einmal die Werke im allgemeinen, sondern nur die Werke der Barmherzigkeit, des 5. Gebotes, die, was den Inhalt der Werke angeht, auch Türken und Heiden tun?

Luthers Antwort auf die Frage lautet so: Jesus will uns damit zeigen, daß, „viele unter den Christen nach der empfangenen Predigt des Evangelii von Vergebung der Sünden und Gnade durch Christum hernach noch ärger werden als die Heiden.“ Nach Matth. 19, 30 hat er ja schon gesagt: viele, die da sind die Ersten, werden die Letzten, und die da sind die Letzten, werden die Ersten sein. Jetzt hat man es in der Tat vor Augen: „Viele, die da rechte Christen sollten sein, weil sie das Evangelium gehöret, die sind viel ärger und unbarmherziger worden als zuvor.“ Unter des Papsttums Verführung und falschem Gottesdienst, da war jedermann bereit und willig zu guten Werken, jetzt dagegen habe alle Welt nichts anderes gelernt, denn nur schaden, scheiden und öffentlich rauben und stehlen durch Lügen, Trügen, Wuchern, Ueberteuern usw.“ Wenn schon jenen, die die barmherzige Tat nur versäumt haben, Verdammnis zuteil wird, um wie viel sicherer wird sie denen zugesprochen, die sich jetzt aus Kirchengut bereichern, und an sich reißen, was zur Erhaltung der Predigtstühle, Schulen und armer Leut gegeben. So bekommt die Predigt Luthers für seine Zeit eine drohende Aktualität.

Luther gibt noch einen anderen Grund an, warum gerade die Werke der Barmherzigkeit zum alleinigen Maßstab im Gericht gemacht werden: „Daß er will uns erinnern, so Christen berufen sind und haben Barmherzigkeit empfangen, durch unsern Herrn erlöst von Gottes Jorn und der Schuldigung des rechten fünften Gebots und ewigen Tods und dafür haben einen gnädigen Gott, der uns allen guttut, zeitlich und ewiglich.“ Das ist uns nicht allein zur Erlösung geschehen, sondern auch zum Exempel uns vorgebildet: „So sollen wir gegen unseren Nächsten auch also tun, auf daß wir nicht wider das fünfte Gebot handeln, welches eigentlich die Liebe und Barmherzigkeit fordert.“

Diejenigen, die durch Gottes Barmherzigkeit sich haben zur Liebe führen lassen, gehören zu dem Haufen derer, die gerettet werden. Wer so Gottes Barmherzigkeit angenommen hat, daß er sie sich hat zum Exempel vorgestellt, der kann mit Freuden dem jüngsten Tage entgegengehen: „Hier siehe nu du zu, das du siehest bey denen, die da umb Christi willen hier gütig und barmherzig sind (oder selbst leiden). So kannst du mit Freuden des jüngsten Tags erharren und darfst dich nicht dem Gerichte fürchten; denn er hat dich allbereits herausgezogen und geordnet unter die, so zu seiner Rechten stehen sollen.“ Dieser Haufe ist immer kleiner als der Haufe derer, die durch das Evangelium ärger werden. Er ist bedrängt, verfolgt, mißachtet: „Gott gebe und erhalte uns und unser armes Häuflein, daß wir mögen dem greulichen Jorn entfliehen und unter denen erfunden werden, die den armen Christus ehren und dienen und des Gerichts zu seiner Rechten fröhlich und seliglich erwarten.“

Wenn wir noch einmal fragen nach dem neuen Ton in dem Gespräch der Kirche, mit dem Luther das Gespräch bereichert hat, so ist zusammenfassend folgendes zu sagen:

1. Jesus spricht die Heiden und die Kirche an, weil die Sonderung, die am Jüngsten Gericht vollzogen wird, auch mitten durch die Christenheit hindurchgeht. Das ist aber nur der Kirche verständlich. Infolgedessen sind Jesu Worte ihr in erster Linie gesagt.

2. Weil Christi Brüder die sind, die in dem Dienst der Verkündigung um Christi willen leiden, ist das Verhalten zu ihnen entscheidend für die Stellung zum verkündigten Wort.

3. Die Werke der Barmherzigkeit werden ausschließlich genannt, um der Kirche zu zeigen, wie groß die Gefahr ist, daß sie das Evangelium mißversteht und die Werke der Liebe vergift; sie kann tiefer fallen als die Heiden. Zum andern wird daran zu erinnern sein, daß die Tat der Christen eine Antwort ist auf erfahrene Barmherzigkeit.

Luther hat allen Synergismus abgestreift. Die Forderung der Barmherzigkeit, gerade in der Form, in der sie auch Heiden erfüllen, erinnert die Kirche an das, was ihr gegeben ist.

Mit exegetischer Meisterschaft hat Calvin die Worte Jesu vom letzten Gericht ausgelegt. Er streicht die Beziehung zu den Heiden ganz ab und redet ausschließlich von der Kirche. Am Ende der Tage wird deutlich, daß der Machtbereich Jesu alle Völker umfaßt. „Denn obwohl er schon sein Reich auf Erden begonnen hat und jetzt zur Rechten des Vaters sitzt, um in der Fülle der Macht Himmel und Erde zu regieren, so können doch Menschenaugen jenen Stuhl noch nicht

sehen, von dem aus seine göttliche Majestät am Jüngsten Tage noch ganz anders als heute leuchten wird²⁰). Jetzt leben Böse und Gute untereinander in einer und derselben Herde Gottes (vgl. Hes. 34, 21). Am Ende der Tage, an dem alle Völker seine Herde sind, werden die Schafe von den Böcken geschieden. „Das Wort Christi befiehlt somit den Gläubigen, nicht verdroffen zu sein, wenn sie jetzt mit den Böcken zusammenleben, ja von ihnen allerlei Schweres erdulden müssen, sich zu hüten, damit sie nicht von den Sünden jener angesteckt werden und wohl zu bedenken, daß ihr heiliger Wandel nicht vergeblich sei, da endlich doch der Unterschied zutage kommen wird“²¹).

Die „Brüder“ des Herrn sind die „Gläubigen“. Ihrer sollen wir uns zuerst annehmen. „Nicht, weil wir die anderen überhaupt nicht bedenken sollten, sondern weil uns der Nächste um so lieber sein muß, je enger er mit Gott in Gemeinschaft lebt. Denn obwohl alle Kinder Adams untereinander verbunden sind, so knüpft doch Gottes Kinder ein besonders heiliges Band zusammen.“ Die Worte Jesu rufen die Wohlhabenden zur Hilfe auf, aber zugleich sind sie ein mächtiger Trost für die Armen und Elenden: „Mag die Welt sie schmähen und verachten, dem Sohne Gottes sind sie dennoch wert als seine eigenen Glieder, ja indem er sie Brüder nennt, würdigt er sie einer Ehre, die unser Denken übersteigt“²²).

Warum fragen nun die Gerechten so, als wüßten sie nicht, daß Jesus alles, was sie den Menschen getan haben, als ihm selbst geschehen ansieht? Die Frage der Gerechten hat für uns, die Hörer der Worte Jesu, eine ermahrende Abzweckung. Wir sind lässig und lang-

²⁰) In Nov. Testamentum Commentarii (Hrsg. A. Tholuck) Berlin 1833, Band II, S. 294 ff.: „Nam etsi regnum suum auspicatus est in terris, et nunc ad Patris dexteram sedet, ut summo imperio gubernet coelum et terram: nondum tamen erectum est in hominum conspectu solium illud, unde divina eius maiestas longe plenius quam nunc ultimo die fulgebit.“

²¹) Zu Matth. 25, 32. Ac videtur comparatio haec ab Ezechiele (34, 21) sumpta esse, ubi Dominus de hoedorum petulantia conqueritur, qui et cornibus impetunt miseras oves, et pascua corrumpunt, et aquam conturbant: seque vindicem fore asserit. Quare huc tendit Christi sermo, ne fidelibus nimis acerba sit sua conditio, si nunc cogantur cum hoedis agere, imo duos ab illis insultus et molestias sustineant: deinde ut sibi caveant, ne ipsos quoque inficiat vitiorum contagio: tertio, ut sciant pie et innoxie vivendo se operam non ludere, quia tandem apparebit discrimen.

²²) S. 297: „Solos autem fideles nominatim hic commendat: non quia velit in totum alios sperni, sed quia ut quisque propius ad Deum accedit, ita nobis carior esse debet. Nam etsi commune est societatis vinculum inter omnes filios Adam, sanctior tamen filiis Dei inter se est coniunctio . . .

... ad miseros et inopes non vulgaris redit consolatio: quod licet probrosi sint, et abiecti coram mundo, non secus tamen filio Dei pretiosi sunt quam propria membra. Et certe fratres appellans incredibili eos honore dignatur.“

sam im Wohltun und denken nicht an die Verheißungen Gottes. Die Verwunderung der Gerechten soll uns daran erinnern, „daß hier der Maßstab unserer Sinne nicht ausreicht: wenn arme Brüder unsere Hilfe erleben, darf nicht der Anblick eines geringen Menschen uns im Wohltun lässig machen“²³⁾).

Warum werden so einseitig die Werke der Barmherzigkeit zum Maßstab für die Rettung gemacht? „Christus führt nur beispieleshalber einige Pflichten der Liebe an, an deren Erfüllung unser Gottesdienst sich bewähren soll.“ Die Liebe zu Gott geht der Nächstenliebe voran und Glaube und Gebet sind wichtiger als Almosen. „Wollte einer Gottes vergessen und nur gegen die Menschen wohlthätig sein, so würde er damit keineswegs Gottes Wohlgefallen erwerben, dem er verweigert hat, was ihm gebührt.“ Das Almosen ist nicht das Herzstück der Gerechtigkeit, sondern „nur das äußere Zeichen, was zu einem gerechten und frommen Wandel gehört, nämlich nicht nur das Bekenntnis des Mundes, sondern der ernste Tatbeweis, daß man wirklich Gott liebt“²⁴⁾).

Ist nun nicht doch die römische Kirche im Recht mit ihrer Schlußfolgerung, daß das ewige Leben erworben wird durch gute Werke? Nein, sagt Calvin: „Wir leugnen keineswegs, daß den guten Werken ein Lohn verheißen wird, aber das ist ein Gnadenlohn, eine Folge der geschenkten Rindschaft.“ Es besteht wohl eine Verbindung zwischen den guten Werken und der Berufung der Gläubigen; „aber sie nehmen das Reich nicht in Besitz, weil sie es durch die Gerechtigkeit

²³⁾ S. 296: „Unde enim fit, ut ad beneficentiam adeo tardi simus ac remissi, nisi quia cordibus nostris vere non insidet illa promissio, cum foenore olim a Deo repensum iri quod pauperibus largimur? . . . ut discamus supra captum carnis nostrae assurgere, quoties fidem opemque nostram implorant miseri fratres, ne contempti hominis aspectus beneficentiam nostram retardet.“

²⁴⁾ S. 296: „Caeterum non enumerat Christus omnes piae et sanctae vitae partes, sed tantum exempli gratia quaedam caritatis officia attingit, quibus testamur nos Deum colere.“

„Si quis contempto Deo tantum beneficus esset erga homines, nihil illi prodesset talis misericordia ad Deum placandum, qui interea iure suo fraudatus esset. Christus ergo iustitiae summam in eleemosynis minime statuit, sed tanquam a signis notioribus ostendit, quid sit pie et iuste vivere: ut certe fideles non tantum ore profitentur, sed seriis exercitiis probant Deum se colere.“

„Stulte enim monachi et similes rabulae sex opera misericordiae sibi finxerunt, quia Christus non plura commemorat: quasi vero non ipsis quoque pueris perspicuum sit, per synecdochen laudari omnia caritatis officia.“

der Werke verdient hätten, sondern weil Gott diejenigen rechtfertigt, die er erwählt hat²⁵⁾.

Damit sind wir bei dem Wichtigsten. Die Worte Jesu deuten selbst unmißverständlich an, daß das Heil unabhängig ist von den Werken. „Durch die Bezeichnung „Gesegneter des Vaters“ läßt er erkennen, daß ihr Heil aus der freien Gnade Gottes stammt, da der Ausdruck „ein Gesegneter des Herrn sein“ bei den Hebräern so viel bedeutet als Gott teuer und lieb sein.“ Christus weist zu allermeist auf Gottes freie Gnade hin, „die alle zum Leben verordnet hat, die unter Leitung des Geistes in diesem Leben nach Gerechtigkeit verlangen“²⁶⁾. Die Gläubigen pilgern in der Fremde unter Mangel, Sorgen und Schmähungen. Aber ihnen ist ein anderes Reich von Ewigkeit her bereitet, das sie ererben (nicht verdienen) dürfen. „Der Ausdruck gibt unserer Hoffnung festen Grund dadurch, daß er unser Leben unabhängig sein läßt von den unruhigen, wechselvollen Weltereignissen“²⁷⁾.

Auch Calvin hat das Gespräch der Kirche mit unserem Text bereichert. Ich fasse kurz zusammen:

²⁵⁾ S. 295: „Quamquam alia est clarior solutio: neque enim bonis operibus mercedem promitti negamus, sed gratuitam, quia ex adoptione pendet.“

„Haec igitur duo tenenda sunt, vocari fideles ad possessionem regni coelestis, bonorum operum respectu, non quia illud promeriti sint operum iustitia, vel quod sibi eius acquirendi fuerint auctores: sed quia Deus iustificat quos prius elegit.“

²⁶⁾ S. 295: „Nam benedictos patris vocando admonet, ex gratuito Dei favore salutem eorum profectam. Nam Hebraeis tantundem valet benedictus Dei, ac Deo carus vel dilectus. Adde quod non fideles modo hae loquendi forma usi sunt ad celebrandam Dei gratiam in hominibus, sed qui a vera pietate degeneres erant, hoc tamen principium adhuc tenuerunt. Ingredere benedictae Dei, dicebat Laban servo Abrahae. Videmus dictatum fuisse illis elogium a natura, quo acceptam Deo referrent bonorum omnium laudem. Quare non dubium est, quin Christus salutem piorum describens a gratuito Dei amore incipiat, quo praedestinati sunt ad vitam, qui duce Spiritu in hac vita ad iustitiam aspirant.“

²⁷⁾ S. 295: Quin etiam Christus non simpliciter ad possidendum regnum invitat fideles, acsi illud suis meritis adepti forent, sed diserte exprimit tanquam haeredibus dari.“

„Ergo ne impiorum superbia, in qua nunc exsultant, animos nostros dejiciat, ne etiam spem nostram debilitent propriae miseriae, nobis semper in mentem veniat haereditas, quae nos in coelo manet: quia non ex dubio aliquo eventu pendet, sed antequam nati essemus, nobis divinitus parata est.“

„Neque enim hic Christus punctum temporis praefigit, quo vitae aeternae haereditas destinata sit filiis Dei, sed tantum ad paternam Dei curam nos revocat, qua nos complexus est, antequam nati essemus: et spei nostrae certitudinem inde confirmat, quod vitam nostram turbulentiae mundi agitationes labefactare nequeant.“

Schon Luther verwertet die Stelle in de servo arbitrio in diesem Sinne. „Quomodo merentur id, quod iam ipsorum est et ipsis paratum, antiquam fiant“ (W. A. 18, 694). Bezeichnenderweise hat Luther in der homiletischen Verwertung diesen Zug nicht betont.

1. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Heidenwelt spielt keine Rolle mehr. Alle Völker gehören zur Herde Christi am Ende der Tage. Deswegen ist die Sonderung am Ende durch den Christus eine Sonderung in der Herde Christi.

2. Die Brüder sind die Gläubigen, und zwar einfach die notleidenden Gläubigen. Jesus gibt dem notleidenden Gläubigen ein Ehre, die alles Denken übersteigt. Die Bedeutung der ihm erwiesenen Guttat widerspricht so sehr dem Augenschein — man hat es mit einem geringen und verachteten Menschen zu tun — daß die Barmherzigen und Unbarmherzigen im Endgericht nicht wissen können, was sie getan bzw. unterlassen haben.

3. Die Werke der Barmherzigkeit werden uns beispielsweise genannt, weil sie ein äußeres Zeichen der Liebe zu Gott sind.

4. Auch in diesem Bild vom letzten Gericht wird nicht die Werksgerechtigkeit gepriesen, sondern Gottes freie Gnade bezeugt, die denen, die unter Leitung des Geistes nach Gerechtigkeit verlangen, das Erbe zuspricht.

Es ist offenkundig, daß bei Calvin die Beziehung zur Heidenwelt ganz abgestreift ist im allgemeinen und daß sie auch im besonderen keine Rolle mehr spielt.

Zu den beiden Auslegungen aus der Reformationszeit setze ich eine aus dem 19. Jahrhundert, die diese Beziehung zur Kirche bis in die letzte Konsequenz ausführt. Sie findet sich bei Vilmar im Collegium biblicum (Neues Testament, 1. Teil, S. 338, Gütersloh 1908)²⁸⁾.

²⁸⁾ Ich brauche hier die Auslegung Bengels im „Enomon“ (f. v. S. 106) nicht ausführlich darzustellen. Sie bleibt in entscheidenden Punkten bei der Auslegung der Reformatoren. Ich zitiere einige Sätze Bengels, die auch seine Besonderheiten erkennen lassen:

Zu Matth. 25, 31: omnes angeli; omnes nationes. Quanta celebritas! (Alle Engel, alle Völker, welche Versammlung!) zu Vers 34: In Christo electi sumus. (In Christo sind wir erwählt.) hereditate: ergo non nimis premi debet „enim“ (ererbet!: man muß also kein zu großes Gewicht auf das „denn“ (V. 35) legen!)

Schließlich führt Bengel noch zu dem Verse aus, daß, wo das Gute und das Böse unter sich verglichen werden, da werde das Gute von der — sozusagen — vorhergehenden Ewigkeit hergeleitet; das Böse aber vom Ausgang.

Zu Vers 35: Ex omnibus bene et male factis ea potissimum, quae in sanctos profecta erunt, commemorabuntur, quae fidem et amorem in Jesum Christum et fratres eius praesupponunt, et confessionem nominis eius involunt. (Von allem, was wohl oder übel getan ist, wird vornehmlich das, was einen Einfluß auf die Heiligen gehabt hat, gemeldet werden; was Glaube und Liebe gegen Jesum

Die vor dem Christus versammelten Völker stellen die sichtbare Kirche dar. In dem Gleichnis von den 10 Jungfrauen wird nach Vilmar das Gericht über die Charismen in der Gemeinde beschrieben, in dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden das über die Träger des geistlichen Amtes. „Jetzt geht es an die Kirche, den Leib des Herrn, insofern unter allen Völkern das Evangelium verkündet worden ist durch die Boten desselben, in deren Person Christus selbst anerkannt sein will.“ Am Ende der Tage hat also auch nach Vilmar die Unterscheidung: Völkerwelt — Kirche keinen Sinn mehr, weil allen Völkern das Evangelium verkündet ist.

Dieses allgemeine Verständnis wird noch viel bestimmter, wenn man erwägt, wer nun nach Vilmar die „Brüder“ Jesu sind: Das sind die „wirklichen Boten Christi“, die Apostel und Apostelnachfolger (auch hier Sinweis auf Matth. 10, 40—42 und Mark. 9, 41). Damit ist nun auch die Schar derer, die um den Christus versammelt ist, näher bestimmt: „Also hier ist der Corpus der Kirche, die große Masse der Getauften um die Boten Christi herumgeschart, und sie wird gerichtet nach ihrem Verhältnis zu den Aposteln und deren treuen Nachfolgern.“ In der sichtbaren Kirche gibt es immer solche, die den Herrn in seinen Boten annehmen wollen, und die, die ihn nicht annehmen wollen. Zwischen den einen und den anderen wird in diesem Gericht geschieden.

Wie kommt es aber, daß „keiner ein bestimmtes Bewußtsein von der Nähe Christi in Seinen Boten“ hat? Wir haben es mit einer tröstlichen Weisagung für die ungezählten Scharen zu tun, „die weiter nichts haben als den alttestamentlichen Gehorsam, die einfach nur annehmen, was ihnen gelehrt wird und die eben so einfach daran festhalten, und die wir in höchst bedenklicher Selbstüberhebung als stumpf, unfähig usw. zu bezeichnen und denen wir in hochmütigem, vorschnellen Richten ihren, wenn auch im engsten und beschränktesten Kreise wahrhaften und tiefen Glauben, der selig macht, abzusprechen geneigt sein könnten.“ Alle diejenigen, welche den Herrn nur in seinen Zeugen und Boten (Christi personam repraesentantes) zu Gesicht bekommen, die doch unzweifelhaft gläubig sind, die in treuer, einfacher, schlichter Frömmigkeit in vollkommener Naivität die Brüder, des Herrn Apostel und Diener, angenommen haben, das sind die „Beseigneten des Vaters“.

Christum und seine Brüder voraussetzt und das Bekenntnis seines Namens einschließt.)

Bengel führt weiter aus, daß die Herrlichkeit des Christus die Würde der Brüder offenbare und daß die leiblichen Werke der Barmherzigkeit genannt würden, weil sie eine besonders deutliche Probe des Glaubens darstellen (erunt evidētius specimen fidei).

In diesen Worten Jesu ist also gar nicht von einem Gericht der Werke die Rede, welches nach Röm. 2, 6 ff. über die Heiden ergehen wird, sondern von einem Gericht des Glaubens. Es handelt sich nicht um „Wohltätigkeit (Werke der Barmherzigkeit)“, vielmehr ergeht das Gericht über die Massen nach ihrem Gehorsam gegen die Diener des Herrn, gegen die Verkünder des Evangeliums. Es bleibt also die Rechtfertigung durch den Glauben in dem Handeln des Christus maßgebend bis zum letzten Ende. Damit ist auch dem geistlichen Amte die tiefgreifende Wirksamkeit und seine Verantwortlichkeit mit großem Ernst gezeigt: „in diesem Amte ist Er selbst der Richter aller Welt.“

Die Beziehungen Vilmars zur Exegese Luthers sind unverkennbar. Aber innerhalb dieser Beziehungen sind doch die Besonderheiten Vilmars nicht zu übersehen.

1. Vilmar sucht die besondere Geltung der Worte Jesu für die Kirche durch Erwägung des Zusammenhangs zu erhärten (Charismen, Amtsträger, Leib der Kirche).

2. Die „Brüder“ des Christus sind die Boten Jesu. Dabei ist die Aufmerksamkeit nicht mehr darauf gerichtet, daß es notleidende Brüder sind.

3. Die Tatsache, daß die Barmherzigen den Christus nicht erkannt haben in seinen „Brüdern“, beweist den schlichten und einfältigen Glauben derer, die sich ganz einfach an das Wort der Boten halten.

4. Bei dem Gericht des Christus handelt es sich nicht um Werke, sondern nur um die Stellung zum Wort der Boten.

Eins ist deutlich: Die Auslegung der Worte Jesu hat zu einer Verengung geführt. Die weltweite Beziehung zwischen Kirche und Heidenwelt, die Luther noch sah, ist verloren gegangen. Die Werke der Barmherzigkeit in unserem Text zu streichen, führt zu Künsteleien. Wir werden uns nicht wundern, daß nun die ernste Exegese des 19. Jahrhunderts ins Gegenteil umschlug und die Worte Jesu nicht mehr von der Kirche, sondern von der Völkerwelt aus zu verstehen suchte.

Doch bevor wir dem nachgehen, sei noch ein Blick auf die Auslegung geworfen, die die Väter der Diakonie und der Inneren Mission unserm Text gegeben haben.

Von großer Bedeutung ist die Deutung der Worte Jesu auf die Kirche für die Liebestätigkeit unserer Kirche im vergangenen Jahrhundert gewesen. Die Väter der Diakonie und Inneren Mission haben ohne Bedenken in den Worten Jesu Anweisung für die Liebestätigkeit der Kirche gesehen, die gerade durch diese Worte an den Herrn der Kirche gebunden wird. Man kann das exegetisch auch so ausdrücken:

Sie lassen die Tatsache, daß die Angeredeten nicht wissen, ob und wann sie dem Herrn gedient haben, ganz zurücktreten. Bei Gledner findet sich in der ersten Berufsordnung der ganze Abschnitt zitiert unter der Ueberschrift: Segen solcher Liebe und Selbstverleugnung (Urkundenbuch S. 149). Inhaltlich am stärksten wirkt das Wort Jesu nach in den §§ 3 und 4 der alten Berufsordnung: Die Diakonissen sind Dienerinnen des Herrn Jesu. „Bei solcher gläubigen Liebespflege soll sie dann in den Kranken ihn selbst pflegen nach seinem Wort: Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht.“ Die Diakonissen sind deswegen auch „Dienerinnen der Kranken um Jesu willen“ (§ 4). Das hat nach zwei Richtungen hin den Dienst zu bestimmen: Sie haben den Kranken mit solchem herzlichen Erbarmen, Freundlichkeit, Sanftmut, Geduld und Demut zu begegnen, als ob die Kranken ihre Herren sein. Andererseits sind die Diakonissen nicht abhängig von den Kranken, denn sie dienen ja dem Herrn, dessen Stellvertreter sie in den Kranken sehen. So wird, ganz ähnlich wie in der Caritas des Mittelalters, das Wort Jesu wirksam für den Dienst der Kirche.

Wichern geht in dem Gutachten, die Diakonie und den Diakonat betreffend, vom Jahre 1886 (III. Band der gesam. Schriften S. 821 ff.), bei der biblischen Begründung der Diakonie auf diese Stelle ein (S. 830). Für ihn ist dieses Wort Jesu deswegen von Bedeutung, weil es „die Diakonie der Gläubigen unmittelbar mit dem Ende des Weltlaufes, dem Beginn der Vollendung des Gottesreiches“ in Zusammenhang bringt. Der Herr gedenkt bei uns der Armen, Nackten, Hungrigen und Durstigen . . . je nach ihrem persönlichen Bedürfnis „um der Liebe willen, die in ihnen ihm selber gedient.“ Die realsten Verhältnisse des alltäglichen Lebens sollen von der Liebe der Seinen durchdrungen werden. Bis ans Ende der Tage will er das Objekt ihrer Diakonie bleiben²⁹).

So viel ist deutlich: den Sätzen Gledners und Wicherns liegt eine Exegese zu Grunde, die eindeutig die Worte Jesu auf die Kirche bezieht. Für sie und ihre Diakonie sind seine Worte maßgebend. Gerade die Tatsache, daß sie als Diakonie der Kirche davon weiß: Die Armen und

²⁹) Von großem Interesse wäre eine nähere Untersuchung, in welchem Maße im vergangenen Jahrhundert das eschatologische Moment der Worte Jesu zu seinem Recht gekommen ist. Die Anwendung der Worte Jesu auf die Praxis der Kirche — die mit vollem Recht vorgenommen wird — hat immer die Neigung bei sich, das eschatologische Element zu verkürzen. Das ist bei Gledner und Wichern unverkennbar. Die Verkümmern des eschatologischen Momentes läßt die Gefahr einer romantischen Verklärung des Blendes aufkommen.

Kranken sind Stellvertreter des Herrn der Kirche, unterscheidet sie von bloßer Humanität.

Wir erkannten schon oben: Die exegetische Arbeit an unserem Text, die ihn in erster Linie in Beziehung auf die Kirche, ihr Wort und ihre Ämter versteht, ist bis zu den äußersten Konsequenzen vorgestoßen. Vilmar hat aus dem Text nur noch eine Rede Jesu über die Amtsträger, das ihnen anvertraute Wort und über die Stellung der Kirche zu diesem Wort gehört. Die Beziehungen des Textes „zur ganzen Menschheit“, die Chrysostomus festzuhalten sich bemühte, sind gänzlich aufgegeben. Es kann uns nicht Wunder nehmen, wenn nun das Pendel nach der anderen Seite ausschlägt: Nein, die Worte Jesu beschäftigen sich gar nicht mit dem Schicksal der Kirche. Sie haben es ausschließlich mit der Heidenwelt zu tun. Vor ihm ist die „ganze Menschenwelt“ versammelt gerade mit Ausnahme der Kirche!

III.

Im 19. Jahrhundert hat Johann Tobias Beck dieser Deutung auf die Völker folgerichtig Ausdruck gegeben. (Aus: Der Christlichen Reden, IV. Sammlung, Tübingen 1879, S. 788 ff. Vgl. auch die Vorlesungen über Christl. Glaubenslehre, 2. Teil, Gütersloh 1887, S. 730 f. Die folgenden Zitate stammen aus den „Reden“).

So universal wie der Anfang der Taten Gottes ist auch das Ende: „Mit Schöpfer-Gnade fängt Gott an, die umsonst und ohne Verdienst gibt; mit richterlicher Gerechtigkeit schließt Er ab, die nur rechnet und nur das Verdiente gibt, und beides tut er durch seinen Sohn.“ (S. 795.) Diese richterliche Gerechtigkeit Gottes handelt „am jüngsten Tag“, d. h. an einem „göttlichen Tag von Jahrhunderten“ (2. Petri 3, 7). „In diesen, Jahrhunderte langen Zeitraum des jüngsten oder letzten Tages fallen nun mehrfache Gerichtsverhandlungen des erscheinenden Herrn, die aber das ganze Gericht ausmachen, welches der Vater dem Sohn übergeben hat (Joh. 5, 22)“ (S. 797). Zunächst richtet der Herr in seinem eigenen Hause. Neben vielen anderen Bezeugungen der Schrift stellt das der Evangelist Matthäus Kap. 25, 1—30 dar. In bezug auf seine Gemeinde heißt der Herr nicht König, sondern „Bräutigam“ und „Haus herr“ (S. 802). Das Gericht im eigenen Hause ist vollzogen, „wenn Er nun (Matth. 25, 31 ff.) unter die Völker als ihr König tritt, um auch sie zu richten; da steht dann seine auserwählte Gemeinde nicht unter den Völkern oder Untertanen vor seinem Richterstuhl; als Gottes Kinder sind sie Königs Kinder und Christi Miterben oder Mitregenten, sind ein königlich Geschlecht oder ein Herrscher-

geschlecht, das nun selber mit dem Herrn richten darf" (S. 803).

Beck zieht eine weitere und noch wichtigere Folgerung: Bei den verschiedenen Gerichtshandlungen sind die Maßstäbe des Richters verschieden. „So richtet der Herr ohne Ansehen der Person jeden, wie Er ihn findet, nach dem ihm gegebenen Maß und Vermögen: Die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verloren gehen, weil sie sündigten gegen das, was schon von Natur in ihnen liegt: und welche am Gesetz des Alten und Neuen Bundes gesündigt haben, die werden auch durch ihr Gesetz verurteilt werden, weil sie ihre Bundesgnade verwahrlosten (Röm. 2, 11 f.)" (S. 806). Dieses Bild vom Jüngsten Gericht ist also für die Christen nicht vollständig. Von ihnen wird viel mehr verlangt, z. B. Gottesliebe, Freundesliebe, vor allem aber als Hauptwerk: „Trachten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, das Schöpfen aus dem Gnadenschatz des Wortes Christi und die Heiligung in Ihm, um zu einem vollkommenen Menschen heranzuwachsen — das sind Christenaufgaben" (S. 804). Anders bei den Heiden: „Als Heiden richtet sie auch der Herr nach dem bloßen Gesetz der Menschenliebe, nicht nach dem der Gottesliebe, und zwar nach dem Geringsten, was schon die Natur, das angeborene Mitleid in jeder Menschenbrust gebietet, daß ein Mensch des anderen sich erbarmen soll in der Not, in Hunger und Durst, in Verlassenheit und Blöße, in Krankheit und Gefangenschaft." Damit ist der Herr bei den Heiden „zufrieden". Nach dieser Deutung sind die „Brüder des Christus" die Notleidenden ohne Einschränkung, die vom Christus anerkannte Tat ist die des menschlichen Mitleides, zu der der Mensch von Natur getrieben wird. In jenen Gerichten werden Christen, nach den für sie geltenden Maßstäben gerichtet, nicht bestehen können, aber unter den Weltoeffern wird der Herr Schafe seiner Herde, Gerechte suchen und finden, Leute, die ihrem Gewissensgesetz folgsam nachgegangen sind und nach ihrem Wissen und Gewissen Liebe und Gerechtigkeit an ihrem Nebenmenschen geübt haben (vgl. Matth. 8, 11 f. und Offenb. 21, 24; 22, 2). Wie es unter den Heiden schwere Strafe gibt, wenn es ihnen am geringsten gefehlt hat, so gibt es unter ihnen „Befegnete des Vaters, die am ewigen Reich Teil haben: ihre Treue im Geringen hat ihren großen Gnadenlohn gefunden" (S. 805).

Einen wirklichen Zusammenstoß zwischen diesem Bilde vom Jüngsten Gericht, das nach den Werken mißt, und der Rechtfertigung aus Gnaden allein kennt Beck nicht. Das Kommen des Christus in

Herrlichkeit ist von seinem ersten Kommen dem Ziel und der Absicht nach grundverschieden. „Es ist also bei diesem zweiten Kommen des Herrn etwas ganz anderes, als bei dem ersten. Der früher voll Gnade jedem die Hand bot, dessen Hand ist nun voller Gerechtigkeit (Ps. 48, 11)“; einst konnte man bei dem Christus Vergebung holen, jetzt fordert er Rechenschaft (S. 792). Einst war es seine Aufgabe, „die Welt aus ihrem Nichts zu reißen“, jetzt „ohne Ansehen der Person zu prüfen und zu unterscheiden, was sich in der Welt Gutes und Brauchbares für das Reich Gottes vorfindet, oder was als unnütz und schlecht hinauszuweisen ist . . .“ (S. 793). Er wird das Gesetz Gottes in aller Welt feststellen, „und sein Recht vollziehen über Gutem und Bösem“ (S. 794). Wir sahen schon: das bedeutet für die Heiden, daß er nach ihrer Barmherzigkeit fragt; das bedeutet für die Christen die Frage, „ob durch die Erlösung in Christo die eigene Gerechtigkeit Gottes eine einwohnende Gerechtigkeit geworden ist“ (2. Petri 3, 11—18; 1, 3—11; 2. Kor. 5, 20—6, 1; 14—18 usw.). Mit der erlösenden Gerechtigkeit Gottes geht seine richterliche Hand in Hand und beide haben das eine Ziel, den Weg zu bahnen zu jener einwohnenden Gerechtigkeit, welche die Welt zu einer Wohnstätte Gottes selber macht, zu einem reinen, heiligen Tempel . . .“ (S. 796).

Becks Auffassung der Worte Jesu vom Jüngsten Gericht ist klar: Jesus beschreibt ein Gericht über die Heiden, ausschließlich über sie. Die Brüder Jesu sind die zum Mitleid rufenden Notleidenden unter den Heiden, die bisher nicht wußten, daß sie es in den Leidenden mit Brüdern Jesu zu tun hatten. Der Weltenrichter fragt am Ende der Tage bei Christen und Heiden nach der Tat, denn das Heute des Heils, an dem dem Glaubenden Vergebung der Sünden geschenkt wird, ist abgelaufen. Fürwahr, ein Aufruf an die Christen, nun auch ihrerseits das „Geringste“ zu üben, das auch einem Heiden nicht fehlen darf, die mitleidige, menschenfreundliche Barmherzigkeit (S. 806)!

Ein kurzer Vergleich dieses Verständnisses unseres Abschnittes mit dem bisher Dargestellten läßt die Schwierigkeit der Auslegung erkennen. Die Beziehung der Worte Jesu auf die Kirche ermöglicht ihre unmittelbare Anwendung auf den Dienst der Kirche. Für sie ist die Beziehung zu dem bisherigen Wirken Jesu, der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, leicht zu finden. Auch die Worte Jesu vom Jüngsten Gericht setzen, wie alle andern, Glauben an sein Heilands-handeln voraus. Einerlei, wie man das Wort von den „Geringsten Brüdern“ auslegt, jedenfalls kann man bei dieser Deutung die Tat der Barmherzigkeit in Verbindung bringen mit der Verkündigung von

Jesu Heilands Handeln. Es bleibt eine Schwäche dieser Auslegung: Die Bezogenheit der Worte Jesu auf die ganze Welt tritt zurück; ferner kann die erstaunte Frage der Barmherzigen und der Unbarmherzigen nicht recht erklärt werden. Die Auslegung Joh. Tob. Beck's hat gerade hier ihre Stärke: Sie sieht das weltweite Handeln Jesu. Für sie ist es geradezu selbstverständlich, daß die Gerichteten über die Bedeutung ihrer Taten in Unkenntnis sind. Andererseits verliert aber diese Auslegung jede Beziehung zu der ersten Ankunft Jesu als Versöhner. Es ist tatsächlich bedeutungslos geworden, daß einst dieser Weltenrichter als „Säemann“ über diese Erde ging und als „Lamm Gottes“ zum Kreuze ging. Wenigstens sein Handeln an den Heiden nimmt darauf keinen Bezug mehr. Wir haben bei Beck eine streng eschatologische Auslegung, getragen von der Anerkennung der Majestät des Weltenrichters, noch in jedem Einzelzug von dem Versuch begleitet, ein Wort der Schrift für sie geltend zu machen, aber das eschatologische Moment ist nur noch formal, inhaltlich bleibt — wenigstens in bezug auf die Heiden — nichts übrig als der Preis der Liebestat, die grundsätzlich jedem Heiden möglich ist.

Die Deutung der Worte Jesu vom Jüngsten Gericht auf die Heidenvölker findet sich in der neueren Exegese vor allem bei Schlatter (Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929). Freilich hat diese Deutung auf die Völker eine wichtige Einschränkung bei sich, deren Tragweite erst später ganz erkennbar wird: „Dieses Wort Jesu bleibt mit dem Ziel der vorangehenden Weissagung einstimmig, da es nicht bei der Frage verweilt, wie der Christus die Völker sammeln werde, sondern der Kirche einzig die Norm kundtut, nach der der Christus richten wird“ (S. 723). Über der Kirche wird nun gesagt, daß die Norm, nach der das Gericht des Christus geschieht, völlig universal ist. „Da, wo es in der Menschheit zu gegenseitiger Hilfeleistung kam und der Mensch dem Menschen in echter, selbstloser Güte diente, da macht der Christus die allmächtige Gnade Gottes wirksam und führt den Gütigen in die ewige Gemeinschaft mit Gott hinein“ (S. 725). Die letzte Rede Jesu im Matthäus-Evangelium endet ebenso universal, wie die erste begann (Matth. 5, 3—10).

Bei dieser Deutung sind die „Brüder“ Jesu die Notleidenden, die Hungernden, die der Speise bedürfen, und die Kranken, die die Pflege nötig haben. Daß der Christus die barmherzige Tat an ihnen anerkennen kann, beruht nun freilich darauf, daß er die Vergebung für alle erworben hat. Insofern tritt bei Schlatter das Richten des Christus nach den Werken nicht in Gegensatz zu Gottes vergebendem

Gandeln. „Darin, daß Jesus mit den Menschen nicht von ihren Sünden, sondern nur von ihren „guten Werken“ spricht, offenbart er sich als der, der die Vergebung für alle erworben hat. Auf sie ist der Spruch begründet, der auch die, die ihn nicht kannten, in sein Reich einführt“ (S. 720). Der Blick des Christus auf die Völkerwelt sieht nicht nur Bosheit und Schuld. Er sieht auch hilfreiche Hände und barmherziges Handeln, „und deshalb, weil er der Christus ist, dem Gottes Gnade die Vollmacht gab, die Sünden zu vergeben, sieht er sich ermächtigt, alle, die den Menschen wohlthaten, in Gottes Reich hineinzuführen“ (S. 727). Nach Schlatter wird also offenbar, daß auch die Heidenvölker, gerade indem der Christus sie nach diesem schlichten Maßstab richtet, indem er über alle Bosheit und Schuld hinwegsieht und nach der allen mögliche Tat der Barmherzigkeit fragt, von dem Vergeben leben, das der Christus für alle erworben hat. Der Evangelist, der das Wort Jesu so verstand, zeigt uns damit, „wie stark und rein sein an Jesus gebundener Glaube war“.

IV.

Mit Schlatter haben wir schon eine Stimme aus der neueren Exegese gehört. Er läßt sich am leichtesten den Stimmen aus dem vergangenen Jahrhundert einordnen, weil es bei ihm noch zu einer klaren und folgerichtigen Auslegung kommt. Er ist nicht durch kritische Bedenken gehemmt, die im allgemeinen die moderne Auslegung bestimmt haben. Bei kritischen Bedenken im Ansatz ist es schwer, sachlich theologisch nach der einen oder anderen Richtung entschlossen die Folgerungen zu ziehen.

Ich veranschauliche die kritischen Bedenken am besten nach dem Kommentar von B. Weiß (Das Matth.-Evangelium, Göttingen 1898).

Für ihn steht es zwar fest, daß der Evangelist Matth. 25, 32 an alle Heidenvölker denkt mit Ausschluß Israels (S. 440). Diese Deutung ist aber in der folgenden Rede Jesu nicht durchzuführen: „Daraus folgt, daß der Evangelist eine Lehrrede der apostolischen Quelle, in welcher die Bruderliebe als die Norm der Scheidung zwischen echten und unechten Jüngern dargestellt war, als eine Schilderung des letzten Weltgerichts aufgefaßt hat.“ Die Beziehung der Worte Jesu auf die Völkerwelt kommt also auf Rechnung des Evangelisten, die Worte Jesu wandten sich ursprünglich an die Kirche (so auch Wellhausen: Evangelium Matthaei, 1903 und Holtzmann: Lehrbuch der N.T.-Theologie, Tübingen 1911, S. 393 f.). Das Gespräch mit dem

Schriftabschnitt Matth. 25, 31—46 ist verstummt. Stattdessen möchte man das Gespräch aufnehmen mit den Worten Jesu, die hinter unserm Schriftabschnitt stehen; der Evangelist ist der erste, der diese Worte Jesu auslegt und auch sofort mißverstanden hat.

Von dieser kritischen Erwägung leitet sich eine Deutung der Worte Jesu auf die Kirche ab, die nun aber die theologischen Konsequenzen ganz anders zieht als bisher. Sehr klar tritt das heraus bei Joh. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments, Göttingen 1906. I. Band, S. 369).

Für ihn bekommt der Unterschied unserer Stelle zu Mark. 9, 27 = Matth. 10, 5 großes Gewicht. „Denn das Besondere ist ja gerade, daß die Gerechten den Armen und Notleidenden ihre Wohltat erwiesen haben, ohne dabei an Jesus zu denken“ (I. S. 361). Die Armen und Leidenden schlechthin sind Jesu Brüder. „In den Armen und Leidenden bleibt Jesus unter den Seinen gegenwärtig, mit ihnen lebt er aufs innigste zusammen, sie sind seine „Brüder“; was an ihnen geschieht oder nicht geschieht, das empfindet er unmittelbar als ihm gegeben oder verweigert“ (I. S. 361). Jesus legt „ungeheueres Gewicht“ auf die „unreflektierte Liebesübung“. Ja, wir haben hier die feierliche Sanktion dessen, „was von kirchlicher Seite, leider oft mit Geringschätzung, als Humanität“ bezeichnet wird, und es enthält eine Widerlegung der Meinung, als sei ein Liebeswerk erst vollkommen, wenn es im Namen Jesu geschehe. Nicht ein korrektes Bekenntnis ist maßgebend, sondern die Liebes t a t. Johannes Weiß deutet zwar die Worte auf die Kirche, er löst aber diese Beziehung nun von innen her auf, indem er die Kirche an die Tat weist, die auch der Geidenwelt möglich ist.

Zu grundsätzlich ähnlichen Sätzen kommt Holzmann. Er legt großes Gewicht darauf, daß die „Gesegneten des Vaters“ nicht wußten, daß sie dem Messias Wohltaten erwiesen haben (N. T. Theologie I, S. 394). „Hätten sie es mit dem Bewußtsein getan, daß er, der ihr Schicksal entscheidende Richter, es ist, dem ihr Wohltun gilt, so wäre das Motiv ihres Handelns ein egoistisches gewesen.“ Sie haben aber, um „des an sich Guten willen“ gehandelt. „Die Voraussetzung, die dem allen zugrunde liegt, läßt sich also dahin formulieren, daß was man um der reinen Idee des Guten willen tut, so viel ist, als was man an Jesus selbst tut“. Man kann diese Deutung auch so erläutern: Jesus bindet letzten Endes in diesen Worten die Tat des Christen nicht an seine Person, sondern er schärft seiner Kirche durch dieses Bild den Wert

der guten Tat, die um der reinen Idee des Guten willen geschieht, ein³⁰⁾).

Wer unter den neueren die Beziehung zu den „Völkern“ nicht als bloße „Unstimmigkeit“ wertet, die der Evangelist in die Worte Jesu gebracht hat, wird zu einer Deutung gedrängt, die wir etwa bei Zahn besonders ausgeprägt finden (Das Evangelium des Matthäus. Leipzig 1905. S. 675 f.). Vor dem Christus versammelt ist die ganze nicht zur Gemeinde gehörige Menschheit. Seine Brüder (nach 12, 48—50 die Jünger Jesu) sind vom Gericht ausgeschlossen. Jesus weist auf sie hin, „so sind sie als am Tage des Gerichtes bei ihm anwesend, um seinen Thron versammelt vorgestellt, während sie doch von den Völkern, die gerichtet werden sollen, unterschieden bleiben“.

Die Völker sind mit diesen „Brüdern“ in Berührung gekommen. „Sie gehören zu den Völkern, denen vor diesem Tage das Evangelium zu einem Zeugnis gepredigt worden ist, 24, 14. Sie sind zwar nicht Glieder der Gemeinde Jesu geworden, haben aber an den Brüdern Jesu Liebe geübt. „Der barmherzige Richter erklärt sie für gerecht (V. 27, 46), spricht ihnen den Segen seines Vaters zu und führt sie in das Reich ein, das auch ihnen seit der Welterschöpfung zubereitet ist (V. 34).“ Den Jüngern geschieht diese Schilderung zum Trost, gleichzeitig bewahrt sie sie vor engherzigem „Fanatismus in der Beurteilung der Menschen, die nicht Glieder ihrer Gemeinschaft, der Gemeinde Jesu geworden sind“. Diese Deutung, die wir nach Zahn wiedergegeben haben, stellt eine Mitte da zu den Extremen, denen wir begegneten: Die Worte Jesu haben es nicht mehr unmittelbar mit seiner Gemeinde zu tun; ihr gilt ein anderer Maßstab des Gerichts. Sie haben es aber auch nicht allgemein mit der Tat der Heiden zu tun. Sie sagen nichts aus über die Tat, die ein Heide dem andern erwiesen hat; sie reden

³⁰⁾ Besonders lehrreich ist es zu sehen, welche Richtung auf Grund der Auslegung Klostermanns die Meditation von Fendt zu der Stelle einschlägt (die alten Perikopen, Handbuch 22, Tübingen 1931, S. 214 ff.). Es handelt sich nach Fendt in dieser Perikope um ein echtes Jesuswort. Aber nun ist ernsthaft zu fragen: „Könnte die Urchristenheit, zu der auch ein Matthäus gehörte, die durch Christus geschehene Rettung so mächtig preisen, wenn schließlich nicht diese Rettung, sondern die Werke der Geretteten Heil oder Unheil für immer bringen sollten?“ So ist zu schließen: „Diese Perikope gehört nicht in die Eschatologie hinein, sondern in die Reihe der ernstesten Worte Jesu, daß von den Geretteten der Wandel in der Rettung und nicht der in der Finsternis erwartet wird!“ Für die gegenwärtige Kirche bedeutet diese Perikope ein Drohen, nicht eine eschatologische These. Jüngerschaft bedeutet Wandel im Licht. „Das Grundlegende ist die völlige Jüngerschaft durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, sola fide, aber diese völlige Jüngerschaft ist so kräftig an Werken, daß, wo die Werke, besonders die der Nächstenliebe, fehlen, die Jüngerschaft zerbrochen sein muß.“

Fendt biegt also wieder zurück in die Auslegung der Reformatoren, nur gibt er jetzt das eschatologische Moment preis.

ganz speziell von der Tat, die die Heiden den Christen erwiesen haben; und wieder insbesondere die Heiden, die zwar das Wort der Jünger nicht angenommen, die aber den Jüngern Jesu gegenüber Gelegenheit zur Liebestat bekommen haben.

V.

Ein abschließender Rückblick auf dieses Gespräch der Kirche mit Matth. 25, 31—46 kann nichts Neues mehr sagen. Es bleibt nur übrig, die verschiedensten Ansätze, Beobachtungen und Besinnungen zu ordnen. Dabei wird sich ganz von selbst herausstellen, welcher der vorgetragenen Auslegungsversuche dem eigentlichen Inhalt des Textes unserer Meinung nach am nächsten kommt.

Zunächst scheint mir der Ausdruck *πάντα τὰ ἔθνη* (25, 32) auf tiefer liegende Fragen der Auslegung des Neuen Testaments hinzuweisen. Es ist ohne Frage richtig, daß gerade bei Matthäus *τὰ ἔθνη* auf die Heidenvölker im Gegensatz zu Israel zu beziehen ist (vergl. z. B. Matth. 4, 15; 6, 32; 10, 5 u. 10, 18 u. a.). Ebenso unzweifelhaft ist, daß wir wenigstens unsern Matthäusezusammenhang nicht auslegen dürfen, als ob Matth. 24, 19 nicht dastände: Das Evangelium vom Reich wird verkündigt werden in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Heidenvölker, und dann wird das Ende kommen. Was uns Matth. 25, 31 ff. berichtet wird, ist eben dieses Ende.

Was folgt daraus? Am Ende ist die Unterscheidung zwischen den in der „Kirche“ Berufenen und den Heidenvölkern aufgehoben. Die in dem Wort *ἔθνη* liegende Unterscheidung von der Kirche hat Sinn bis zur Wiederkunft des Herrn. Bei der Wiederkunft wird die in ihm liegende Unterscheidung aufgehoben. Es ist zwar noch das alte Wort, aber in der neuen Situation des Heilshandeln Gottes bekommt das Wort einen neuen Inhalt³¹). Dem entspricht es, daß in dieser Rede vom letzten Gericht alle den „Herrn“ kennen und sein Gericht anerkennen. Es wird also jener Augenblick beschrieben, in dem sich alle Anie vor ihm beugen (Phil. 2, 10).

Damit hängt ein anderes zusammen: Jetzt gilt von allen Völkern, weil nun alle zu den „Berufenen“ gehören, was von jeher in der Kirche gegolten hat, daß in ihr Weizen und Unkraut wachsen (Matth. 13, 24—30); daß es „Herr, Herr“-Sager gibt und solche, die den Gehorsam nicht versagen (Matth. 7, 21 ff.), daß es „Berufene“ gibt und „Aus-

³¹) Zu vergleichen wäre etwa Eph. 3, 1, wo *τὰ ἔθνη* deutlich die Heidenchristen bezeichnet. Hier verändert das Wort schon für die Gegenwart der Kirche seine Bedeutung, weil die Heiden in das Heilshandeln Gottes gestellt sind.

erwählte" (Matth. 22, 14). Auch an diesen Stellen wird in einer nicht mehr erklärbaren und abzuleitenden Weise die Tat des Menschen mit der vorherbestimmenden Auswahl Gottes vereint. Was für die Kirche eigens gesagt ist, gilt jetzt für alle Völker, denn jetzt sind alle berufen. Dem entspricht es genau, daß nun der „Herr“ unter allen Völkern solche sieht, die vom Vater „gesegnet“ sind, denen von Anbeginn das Reich bereitet ist, und solche, die vorher verworfen sind; daß aber nun diese Entscheidung Gottes nicht Willkür wird, sondern in geheimnisvoller Weise mit der Tat derer zusammenhängt, die angenommen oder verworfen werden (vgl. in 25, 35 *γὰρ*). So gilt bis zuletzt: Unkraut und Weizen wachsen nebeneinander. Zuletzt sammelt der Herr unter allen Völkern den Weizen in die Scheune.

In diesem Zusammenhang ist zu verstehen, was Jesus mit den „geringsten Brüdern“ meint. Wiederum gilt jetzt für die ganze Völkerwelt, was bisher innerhalb der Kirche selbstverständlich war. Gerade Matthäus macht uns deutlich: Dieser König hat sein Reich unter denen, die mit Seuche und Krankheit behaftet sind, die verschmachtet und zerstreuet sind wie die Schafe, die keinen Hirten haben (Matth. 9, 35 u. 36 und vergl. auch 11, 5). Auch dieser Zusammenhang ist ganz unableitbar. Er ist gesetzt in dem Geheimnis der Sendung Jesu, die an den Hohen und Stolzen vorbeigeht und die sucht, die bedrückt und verachtet abseits stehen. In der apostolischen Literatur wird dieser Zug der Wirksamkeit Jesu einmütig bezeugt. Er gilt bis zuletzt. Wie er als „Herr“ Richter der Welt wird, so bekommt auch jetzt dieser Grundzug seiner Sendung weltumspannende Bedeutung. „Brüder“ des Herrn sind nach seinem eigenen Wort alle, die den Willen des Vaters tun (Matth. 12, 50); die „geringsten“ Brüder sind unter diesen die Leidenden. Gerade sie hebt das Wort Jesu heraus. Gerade das, was ihnen angetan ist, wird entscheidend für die ganze Welt. In freier Selbstbestimmung identifiziert der Weltenrichter, bis zuletzt in seiner Sendung gehorsam, seine Sache mit der ihrigen.

Eine eigenartige Dialektik enthalten die Worte Jesu, die uns schildern, daß die Barmherzigen und Unbarmherzigen diese Zusammenhänge bisher nicht erkannt haben. In der Tat: sie konnten auch nicht von ihnen wissen. Bisher hat Jesus immer gesagt, daß er für die Elenden gekommen sei. Daß er aber seine Sache zu der ihrigen machen wolle, davon war bisher nicht die Rede. Daß die ewige Majestät des Weltenrichters so tief hinabsteigen würde, können Menschen nicht verstehen. Sie können das nur fassen, wenn der Weltenrichter selbst es ihnen sagt.

Indem der Herr aber so das Endgericht schildert, offenbart er uns jetzt diese Zusammenhänge doch. Man kann sagen: Jedesmal, wenn diese Worte Jesu vom Jüngsten Gericht gehört werden, sind sie schon überholt. Nun wissen wir, was die Leute im Gericht nicht wissen können. Nun soll uns das Staunen der Angenommenen und Verworfenen auf die unergründlichen Wunder des Hinabsteigens des Christus aufmerksam machen. Nun sind die Worte Jesu aber nie in dem Sinne überholt, daß wir sie beiseite legen könnten. Wir brauchen immer neu die Erinnerung an dieses Wunder. Wir haben immer wieder zu hören: Im letzten Gericht werden uns die Wunder des göttlichen Hinabsteigens ganz enthüllt. Angesichts dieser letzten Enthüllung werden Erste Letzte und Letzte Erste sein.

Es kann keine Rede davon sein, daß in diesem Bilde vom Jüngsten Gericht ein bestimmtes Prinzip in dem Handeln des Weltenrichters zu erkennen wäre, das man jetzt von seiner Person trennen könnte, etwa die Idee der Humanität oder des Handelns um der Idee des Guten willen. Das Gegenteil ist richtig: Jesus bindet ausschließlich an seine Person. Mit majestätischer Einseitigkeit wird die Tat an den Elenden nicht deswegen gepriesen, weil sie dem Elenden Erleichterung verschafft hat oder weil sie die selbstlose Gesinnung des Wohltäters offenbart hat, sondern weil sie Ihm getan ist. Er selbst ist letzten Endes der Maßstab. Gerade deswegen werden so erstaunlich geringe Taten genannt. Sie haben ihren Wert nicht in der aufgewandten Leistung, sondern nur in der Tatsache, daß sie Ihm erwiesen sind. Deswegen ist auch das Versäumnis dieser Tat eine unendliche Schuld. So rufen die Worte Jesu zum Glauben an die Vollmacht des „Menschensohnes“, Richter zu sein für alle Völker und zugleich sich selbst zum Maßstab zu setzen. So predigen Worte Jesu nicht etwa eine Werkgerechtigkeit, die zum Glauben hinzukäme, sondern sie zeigen dem Glaubenden die Herrlichkeit des „Herrn“ und „Christus“.

Der Glaube sieht gerade dann, wenn die letzte Herrlichkeit des Herrn offenbar wird, daß sich dieser Herr den Elenden nicht nur zuneigt, sondern daß er seine Sache mit ihnen identifiziert. Deswegen kann der Glaube, der diesen Herrn erkennen darf, dem Nächsten gegenüber nur Liebe sein, deswegen muß er gerade dann helfen, wenn der Nächste besonders elend ist. Es gehört zum Wesen des Glaubens an diesen Herrn, daß er sich nach seiner Liebe fragen lassen muß. Weil der Christus sich als Herr des Himmels und der Erde dem Elend zuneigte, deswegen ist diese Verbindung gesetzt. Deswegen erhebt der Herr gerade in den Worten, die dem Glaubenden die letzten Wunder

des Hinabsteigens offenbaren, mit schneidender Schärfe die Forderung der Liebes t a t. Für den Glauben des Neuen Testaments ist das Gericht nach den Werken nicht ein Widerspruch mit sich selbst.

Es ist nicht zufällig, daß das Gespräch der Kirche mit den Texten des Neuen Testaments, die uns die kommende Vollendung zeigen, besonders lebhaft und vielgestaltig ist. Das ist nur ein Ausdruck dafür, daß die kommende Vollendung etwas Unergründliches behält, das im strengen Sinne des Wortes unser Denken und Reden übersteigt.

Luthers Lehre von der rechten Gestalt der christlichen Lehre.

Von Georg Merz.

I.

Jede Frage nach der Gestalt der christlichen Lehre muß ausgehen von dem Zeugnis, das die Väter der evangelischen Kirche in ihrer Bindung an das Wort Gottes im Augsburgischen Bekenntnis ablegten. Dort heißt es im 7. Artikel: „Dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand des Evangeliums gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden.“

Mit diesem Satz der Augustana steht scheinbar im Widerspruch, daß die Augustana ungleich mehr Raum auf die Erörterung der kirchlichen Bräuche verwendet als auf die Darlegung der Lehre von Wort und Sakrament. Für das Zeugnis des rechten Evangeliums ist es aber nicht gleichgültig, in welcher Gestalt es der Welt entgegentritt. An der von der Kirche anerkannten Gestalt der christlichen Lehre¹⁾ wird vielmehr deutlich, ob die Kirche wirklich von Wort und Sakrament weiß und diese Gaben ihres Herrn hütet oder ob sie die Lehre in ihren dogmatischen Formeln unangetastet mit sich führt, ihr tatsächliches Leben aber von anderen Mächten bestimmen läßt. Die entscheidenden Kämpfe der Kirche entstehen darum nicht von ungefähr an solcher „Gestalt“. Ohne Zweifel war, um das wichtigste Beispiel zu nennen, Johann Tegel, verglichen mit den Säuptern der Theologie im 14. und 15. Jahrhundert, ein dürftiges Männlein, und doch hat die Reckheit, mit der er den Ablasshandel ausübte, den Gang der kirchlichen Geschichte ungleich stärker beeinflusst als die subtile Dialektik, mit der die Theologen

¹⁾ Der Begriff der „Gestalt der christlichen Lehre“ ist, soweit ich unterrichtet bin, erst in den letzten Jahren geprägt worden. Er ist mit besonderem Nachdruck von der Barmer Synode vorgetragen worden, die in der dritten These ihrer Erklärung die falsche Lehre verwirft, „als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung dem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Ueberzeugungen überlassen“. Die Sache freilich, um die es hier geht, ist sehr alt; es ist vor allem die praktische Theologie mit all ihren Nebendisziplinen, die die Aufgabe hat, darüber zu wachen, daß die christliche Lehre in einer entsprechenden Gestalt erscheint. Im weiteren Sinn hat auch die Arbeit der Dogmatik am Lehrstück von der Kirche mit dieser Frage sich immer von neuem zu beschäftigen.

von Rang das Dogma zu entfalten sich bemühten. An der ärgerlichen Gestalt, die hier die der Kirche aufgetragene Schlüsselgewalt empfang, wurde mit Luther eine ganze Epoche wach für die Frage, ob Christus recht gepredigt und in seinem Namen recht gehandelt werde. Indem man sich die Frage stellen ließ und sich ihr stellte, wurde die Theologie auf die Sache der Kirche bezogen, und aus solcher theologischen Besinnung erwuchs die Klarheit darüber, in welcher Gestalt Reden und Handeln der Kirche in die Öffentlichkeit treten müsse, welche Gestalt zu „Greueln“ führe und welche Formen mit gutem Gewissen frei gegeben werden dürfen. Aus solchem recht begründeten Eifer hat Luther sein Leben lang der Messe und dem Kloster und der Beichtpraxis ein aufmerksames Nachdenken gewidmet und solchem Denken in seinen Schriften und Predigten auch noch in den Zeiten einen breiten Raum gewidmet, als die Gefahr der Ueberfremdung der zum Evangelium zurückgeführten Gemeinden durch solche Formen des kirchlichen Lebens kaum noch bestand, von seinem bleibenden Jörn gegen das Papsttum, dem Hort solcher Greuel, ganz zu schweigen. Als er darum dem Schmalkaldener Konvent²⁾ kund machen sollte, was denn nun als unabdringliche Lehre der Evangelischen dem römischen Konzil vorgetragen werden müsse, entwickelte er den Hauptartikel von der Rechtfertigung allein durch den Glauben in der entschlossenen Abgrenzung von den römischen Mißbräuchen, der Messe, des Klosters, des Papstes, der falschen Buße und schärfte so den Blick für die rechten Kennzeichen der Kirche, in denen sich das Evangelium würdig darzustellen vermöge. An der sorgfältig erwogenen Frage, ob eine Kirche der sich gottesmächtig dünkenden Meßknechte, der sich Gewalt über die Seele anmaßenden Kurie, der in Selbstsicherheit einhergehenden Mönche und der immer von neuem von Ungewißheit bedrohten Beichtkinder eine Kirche der Gnade und Freiheit Jesu Christi sein kann, wird die Wahrheit geklärt, die in dem Bekenntnis liegt: „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darinnen sie sollen selig werden denn allein der Name Christus.“

²⁾ Der folgende Beitrag bemüht sich nahezu ausschließlich um die von Luther in den Schmalkaldischen Artikeln vorgetragene Lehre. Er tut dies mit Absicht, da Luther hier in der Vollmacht des Kirchenlehrers redet und in seinen Darlegungen die Anerkennung und die Zustimmung der Kirche erfahren hat. — Im Text wird hier immer der entsprechende Teil der Schmalkaldischen Artikel und innerhalb dieses Teiles der Artikel angegeben. Außerdem wird der Fundort bei Müller: „Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche“ Gütersloh, beigelegt (M). Die neue Ausgabe der Bekenntnisschriften (Göttingen 1930) bringt die Schmalkaldischen Artikel im ersten Band (S. 407—468). Dort ist jeweilig die entsprechende Seite der Müller'schen Ausgabe am Rande beigelegt.

II.

„Daß die Messe im Papsttum muß der größte und schrecklichste Greuel sein . . . über und vor allen andern päpstlichen Abgöttereien die höchste und schönste“ . . . (II, 2 M 301). Mit dieser Verdammung scheidet sich Luther von der römischen Form des Sakraments. Die Messe ist eine Abgötterei; denn sie verdrängt das Werk Gottes und gibt in eines Menschen Hand, was Gott allein vollbringen kann und vollbracht hat. „Nun aber die Messe nichts anders ist noch sein kann, denn ein Werk der Menschen, damit einer sich selbst und andere mit sich gegen Gott versöhnen, Vergebung der Sünden und Gnade erwerben und verdienen will, so soll und muß man sie verdammen und verwerfen. Denn das ist stracks wider den Hauptartikel, der da sagt, daß nicht ein böser oder frommer Messesknecht mit seinem Werk, sondern das Lamm Gottes und Sohn Gottes unsere Sünde trägt“ (II, 2 M 302).

Damit bringt Luther die eine entscheidende Hauptsache zu Ehren, um die es ihm im Kampf gegen seine Feinde geht. „Der erste und Hauptartikel“ (II, 1 M 300), „von dem man nichts weichen oder nachgeben kann, es falle Himmel und Erden, oder was nicht bleiben will“, ist der Artikel von der Alleinherrschaft Jesu Christi. Christus ist der Herr. Aber er kann nur so seine Herrschaft verwirklichen, daß er „als das Lamm Gottes die Sünde der Welt trägt“. Darum kann er auch nur so als Herr geehrt werden, daß man es ihm glaubt, daß er unsere Sünden getragen hat. Niemand kann Jesum einen Herrn nennen, er gäbe denn zu, daß es außer in ihm keine Möglichkeit eines Heiles für den Menschen gibt. Der Mensch hat in sich diese Möglichkeit nicht. Er kann sie auch durch kein Werk erlangen, er kann sie auch nicht irgendwo in der Welt finden. In Christus allein ist das Heil und durch ihn kommt das Heil auf ihn zu. Darum erscheint das Heil, das den Menschen die Erlösung bringt, als Wort und als Gabe, als eine Botschaft, die ihm Gottes Gnade kundmacht und als das Sakrament, das ihm die Vergebung mitteilt. Wo der Mensch meint, er brauche nur von sich aus zu denken oder wo er sich gar dazu versteigt, sein eigenes Handeln als ein Werk zu nehmen, das ihm oder anderen Gnade erwirbt, verwirrt er sich und andere in Wahn und frevelt an Gott. Die „Andacht“ des Mystikers, die selbstgewählten Werke des Asketen und vor allem das in ein Werk eines „Messesknechts“ umgefälschte Abendmahl stellen darum eine Verleugnung des Evangeliums dar.

Die Form des Messesakraments aber, in der diese Verderbnis am deutlichsten zutage tritt, ist die Form der Privatmesse. In zwei bedeutamen Sätzen führt Luther aus, warum die christliche Botschaft nicht

in der Gestalt des „Selbstkommunizierens“ erscheinen kann und darf: „Sich selbst kommunizieren ist ein Menschendünkel, ungewiß und unnötig, dazu verboten. Und er weiß auch nicht, was er macht, weil er, ohn Gottes Wort, falschem Menschendünkel und -sündlein folget. So ist's auch nicht recht, daß einer das gemeine Sakrament der Kirchen nach seiner eigenen Andacht will brauchen, und damit seins Gefallens, ohn Gottes Wort, außer der Kirchen Gemeinschaft, spielen“ (II, 2 M 302).

Scheinbar steht der „Andächtige“ über dem, der schlicht und einfach an dem Gottesdienst der Gemeinde teilnimmt. Er hat besondere religiöse Bedürfnisse und pflegt sie für sich persönlich zu seiner persönlichen Bereicherung. Aber gerade durch solche Sonderrechte verrät er seinen Ungehorsam. Er hat kein Gebot Gottes für sich, er folgt dem, was ihm gut dünkt. Wo aber kein Gebot Gottes, da auch keine Verheißung. Er führt den Namen Gottes ins Eitle, ja noch mehr, er nimmt das, was Gott der Gemeinde gegeben hat, als eine alle erquickende Gabe für sich vorweg. Er raubt und will sich „bereichern“. Das Sakrament ist Gabe; der Mensch ist lediglich gerufen zu helfen, daß diese Gabe den Menschen zugute kommt; der Priester soll der Helfer sein, der als „minister“ herzutritt, um dienend zu helfen, daß das Sakrament zur Mitteilung an die Gemeinden kommt. Das heißt „administrare“. Der andächtige, für sich feiernde Priester aber wird im Ungehorsam gegen diesen Ruf zum Dienst ein „Usurpator“. Wo er dienen sollte, spielt er nach seinem Gefallen. Er möchte am Herrn und seiner Gabe Anteil haben. Aber kann er das, wenn er sich so eigenmächtig an dem Worte des Herren vorbei, der ihn in die Gemeinde zum Dienst an der Gemeinde ruft, der Gabe Gottes bemächtigt? An der Kommunion der Gemeinde hat er keinen Anteil; er wähnt über die Gemeinschaft der Gemeinde hinaus eine besondere Gemeinschaft mit dem Herrn zu haben. Tatsächlich aber bleibt er befangen im Verkehr mit sich und seinen frommen Gedanken und Gefühlen — nicht in den Bau der Christusgemeinde eingefügt, sondern abgelöst, im Wahne sich selber mit sich sehr erbauen zu können und mit dem, was ihm an Gottes Gaben dazu dienlich dünkt. Aber auch dort, wo der Priester das Sakrament als Messe-Werk einer Gemeinde mitteilt, wird nicht das Werk Christi kund gemacht; es ist vielmehr Christi Werk in Menschen Hände gegeben. Das Werk Christi wird zwar nicht abgelehnt; es erfährt Anerkennung, aber es findet seine Darstellung in einer von Menschen geprägten Form. Es wird unter eine Fremdherrschaft getan. Christi Werk soll als Priesterwerk gelten. Demgegenüber sagt Luther: „So werde ich mich auch, mit Gottes Hilfe, eher lassen zu Aschen machen, ehe ich einen Meßnecht mit seinem Werke,

er sei gut oder böse, lasse meinem Herrn und Heilande Jesu Christo gleich oder höher sein" (II, 2 M 302). Gibt die Kirche hier nach, so strömen Irrtümer über Irrtümer in sie hinein, denn es „hat dieser Drachenschwanz, die Messe, viel Ungeziefers und Geschmeiß mancherlei Abgötterei gezeuget“. Damit ist Gottes Wort aus seiner Herrschaft verdrängt. Wie sich das Sakrament als Menschenwerk darstellt, so tritt neben Gottes Wort „Menschenandacht“ und die Aussagen der Päpste und Väter werden an Wichtigkeit dem Worte Gottes gleich oder über sie gestellt und zugleich bekommen die „Geister der Toten“ eine „Stimme“ in der Kirche. Die Verderbnis, die von dem „Drachenschwanz der Messe“ ausgeht, betrifft also zugleich mit dem Werk die Lehre. Menschenandacht und Menschenwerk treten an die Stelle von Gottes Reden und Handeln. Darum „in Summa, was die Messe ist, was daraus kommen ist, was daran hanget, das können wir nicht leiden, und müssen's verdammen, damit wir das heilige Sakrament rein und gewiß, nach der Einsetzung Christi, durch den Glauben gebraucht und empfangen, behalten mögen" (II, 2 M 302); denn „es heißt, Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, und sonst niemand, auch kein Engel" (II, 2 M 303).

Für Luther ist die Messe der gesammelte Ausdruck der Verderbnis, die Rom dem Evangelium zugefügt hat. Die Messe ist keine echte Gestalt der christlichen Botschaft. Sie stellt die Herrlichkeit und Gnade Jesu Christi nicht in ihrer eigentlichen Klarheit dar. Sie verfälscht sie. Der Mensch macht sich zum Herrn des göttlichen Gebots der Einsetzung, stellt seine Andacht neben, ja über den Gehorsam gegen Gottes Wort und nährt im Gegensatz zur göttlichen Wahrheit den Wahn, als könne der Mensch sich doch das Heil selber schaffen, oder es könne das, was freie Gabe Gottes ist, Eigenschaft des Menschen werden oder sie müsse sich seinem Urteile unterstellen, um in der Möglichkeit und Kraft einer solchen Eigenschaft erkannt und kund gemacht zu werden. Die christliche Verkündigung darf sich nur so im kirchlichen Handeln darstellen, daß sie deutlich als ein Zeichen der Herrschaft Jesu Christi erscheint. Jede Möglichkeit, aus dem, was Gottes ist und was als Gottes Gabe den Menschen zuteil wird, eine Eigenschaft des Menschen zu machen, die ihm zugehören und über die er Entscheidungen zu treffen habe, muß entschlossen abgewehrt werden. Solche Sorge, Gottes Tun an den Menschen nicht zu verrücken, bestimmt den Artikel Luthers, in dem er die Mannigfaltigkeit der christlichen Botschaft im kirchlichen Handeln kundmacht.

Es heißt: „Gott ist überschwenglich reich in seiner Gnade, erstlich durchs mündlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sünde in aller Welt, welches ist das eigentliche Amt des Evangelii, zum andern durch die Taufe; zum dritten durchs heilig Sakrament des Altars; zum vierten, durch die Kraft der Schlüssel, und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum, Matth. 18 V. 20: Ubi duo fuerint congregati etc“ (III, 4 M 319).

III.

Das eigentliche Amt des Evangeliums, der Dienst, der die Botschaft vom gnädigen Handeln Christi am klarsten zum Ausdruck bringt, ist die Predigt, und zwar die Predigt von der Vergebung der Sünde. Sie bringt am deutlichsten die Herrschaft Jesu Christi zu Ehren. „Mündlich Wort“ ist Heroldsdienst. Er bringt in alle Welt die Kunde der erlösenden Tat Christi. Es hat sich etwas Großes ereignet: Sünden sind vergeben, der Sieg ist erfochten. „Wider das große Gefängnis der Sünden ist bei Gott reichlich Erlösung“ (III, 3 M 303), wie Luther in dem Artikel der Buße sagt. Predigt, Sakrament, Schlüsselgewalt, Beichte sind auf Grund dieses Sieges als die großen Festungsmerke in die Welt hineingebaut. An ihnen zerbrechen die Angriffe, die der Feind der Menschen immer wieder unternimmt. An ihnen wird klar, daß er kein Recht auf den Menschen hat. Er ist überwunden. In Christus ist diese Entscheidung Wirklichkeit geworden. Diese Entscheidung stellt sich in der Predigt und im Sakrament dar. Sie sind die „dynameis“, die in der Welt von diesem Siege Zeugnis zu geben die Vollmacht haben. Was der Apostel im Blick auf seinen Einzug in Rom sagt, gilt auch hier. „Evangelion estin dynamis“ (Röm. 1, 16). Predigt und Sakrament gehen gleichsam als Streitmächte Christi durch die Welt.

In solcher Vollmacht sind sie aber bedroht, wo Menschenandacht und Menschenwerk über das Wort und Handeln Gottes gestellt werden oder Gottes Wort und Werk nur soweit Anerkennung findet, als sie sich vor menschlichen Gedanken rechtfertigen lassen. Das Zeugnis vom Handeln Gottes am Menschen darf nicht dem Wahne vom Wohnen Gottes im Menschen weichen. Wo solcher Irrtum unterwegs ist, beginnt die große Lüge. Der „Enthusiasmus“ ist der Vater aller Kezereien und die Enthusiasten sind es, „so sich rühmen, ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens“ (III, 1 M 321).

Am Enthusiasmus wird die Verwechslung von Herrschaft Gottes und Eigenschaft des Menschen am deutlichsten offenbar. Die Enthusiasten glauben, sie hätten von sich aus eine Möglichkeit festzustellen, was

göttlich sei und was nicht, was vom Worte Gottes gelte und was nicht, wie weit Wort Gottes maßgebend sei und wo seine Macht ein Ende finde. Sie „relativieren“ das Wort; denn sie meinen einen Punkt setzen zu können, von dem aus auch das Wort der Offenbarung gerichtet werden könne. Dieser Ort, — das Seelenfüntlein, der gottesmächtige Mensch in der Geschichte, eine gotthafte Institution oder auch eine spontane Kraft des Erkennens und Denkens — ist für sie die eigentliche dynamis. Bei den einzelnen Enthusiasten wechseln die Namen dieser Potenzen, bald sind es natürliche, bald geschichtliche, bald seelische Energien, aber einig sind sie in dem Anspruch, einen solchen Ort zu wissen und von daher Entscheidungen zu treffen. Sie stellen sich nicht dem Worte Gottes, um sich unter das Wort zu beugen, sie bringen vielmehr das Wort vor ihr Tribunal; dort muß es gerechtfertigt und zu rechtgerückt werden. So machen sie aus dem Herrschaftswort Gottes eine ihnen für ihre Ansprüche zur Verfügung stehende menschliche Eigenschaft. Was Gott gehört, legen sie sich zu, was menschlichem Zugriffe entgegen sein sollte, machen sie von ihrem Spruch abhängig und bestimmen darüber, wie es ihnen gefällt. Sie reden wohl vom Geist, vielleicht sogar vom Heiligen Geist, aber „Geist“ ist ihnen nicht Gott in seinem Walten als der Herr, der sich in Wort und Sakrament eine Bahn zum Herzen der Menschen schafft, sie aufschließt, reinigt, festigt, tröstet, gewiß macht, „Geist“ ist ihnen eine Kraft, an der der Mensch unabhängig vom Handeln Gottes in Christus Anteil zu haben glaubt und von der aus und mit der er glaubt, Wort und Sakrament richten, ergänzen und beleben oder gar verändern und schließlich für überflüssig erklären zu können. Diese „Geisterei“ meint Luther, wenn er sie als ein Teufelswerk verdammt: „Summa, der Enthusiasmus steckt in Adam und seinen Kindern, von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet“ (III, Schluß von 4—8, M 322). Wenn nämlich Wort und Sakrament verdrängt sind, dann hat der Teufel die Bahn frei. Dann erhebt sich sein Bollwerk, das „Gefängnis der Sünde“. Es steht ihm nichts mehr im Wege. Thomas Münzer, der Papst, die Türken, so verschieden sie unter sich sein mögen, sie lassen Christum nicht seinen Namen und seine Macht. Sie setzen Christi Wort und Werk an einen nach ihrer Willkür bestimmten Ort und setzen andere Namen daneben oder darüber. Sie machen aus seinem einmaligen endgültigen, heute für uns noch gültigen Werk ein historisches Datum, einen Zeitpunkt in der Geschichte. Die Geschichte aber geht weiter. Ueber Jesus erhebt sich Mahomet, über sein Wort die Stimme des Geistes in Gestalt des inneren Lichtes, über

das Zeugnis der Schrift die Satzungen der Väter und der Spruch der Päpste. Das Bollwerk „gegen das Gefängnis der Sünde“ ist unterwühlt, die Herrschaft Christi kann nicht mehr in Freiheit walten. Der Mensch, der sich frei wähnt, ist der alten Zwingburg von neuem verfallen.

IV.

Im besonderen sieht Luther das Papsttum in solchem Verhängnis: „das Papsttum ist eitel Enthusiasmus, darin der Papst rühmet: alle Rechte sind im Schrein seines Herzens, und was er mit seiner Kirche urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich über und wider die Schrift oder mündlich Wort ist“ (III, Schluß von 4—8, M 321 f.). In diesem enthusiastischen Treiben des Papsttums liegt sein Unrecht begründet. Er setzt sich mit seiner Macht an eine Stätte, die allein Gott zugehört. Darum ist er des Teufels, darum ist er der Widerchrist. Nicht die einzelnen Mißbräuche, die man der römischen Wirtschaft nachsagt, machen es der Christenheit unmöglich, den Papst anzuerkennen, durch seine „Verstörung“ der Erlösung Jesu Christi ist er aus einem Hirten der Christenheit ihr Feind geworden. Was den Aposteln gegeben war, der Gemeinde zu dienen, wird hier zum Attribut einer weltlichen Herrschaft. Das ist ein Greuel, den man nicht dulden darf. Zur Erhaltung der äußeren Ordnung kann Gott wunderbarerweise auch die bösesten Menschen verwenden („was das leibliche Regiment belanget, darin Gott auch wohl durch einen Tyrannen und Buben läßt einem Volk viel Gutes geschehen“ [II, 4 M 306 f]), aber um die Kirche zu versorgen, kann er keinen Tyrannen brauchen. Wer aus der Kirche eine Polizei macht, bringt durcheinander, was Gott geschieden hat, ebenso wie der, der aus dem Staat eine Kirche macht. Papst und Sultan sind im gleichen Verhängnis. Darum ist es unmöglich, vom Papsttum her die Kirche zu ordnen. Das Papsttum ist kein „christliches Amt“. Dieses Urteil wird wohl von der Geschichte her beleuchtet, aber nicht von daher begründet. Die Begründung gibt das Zeugnis der Schrift. Die Kirche hat ihr Leben von ihrem Haupte Jesu Christo und darum nur unter ihm. Erbaut kann die Kirche nur werden, wenn „wir alle unter einem Haupt, Christo, leben, und die Bischöfe alle gleich nach dem Amt fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sakramenten, Gebeten und Werken der Liebe usw.“ (II, 4 M 308).

Damit schärft Luther den Gehorsam gegen das grundlegende Zeugnis der Urgemeinde: „sie blieben in der Apostel Lehre und im Brotbrechen und im Gebet“ (Act. 2, 42) und bindet die Bischöfe an die echte

Ordnung der Lehre: Predigt und Sakrament, der als Gehorsam der Gemeinde das Leben im Glauben, Beten und Wandeln in der Liebe entspricht.

Die Ordnung der Kirche soll ein Zeichen sein für die Alleinherrschaft Jesu Christi in der Kirche. Darum darf es keine grundsätzliche Ueberordnung eines Bischofs über den anderen geben, in brüderlicher Gemeinschaft stehen sie nebeneinander, und diese Gemeinschaft zu suchen ist eine ihnen gebotene Pflicht; eine Kirche, die sich nicht aufgerufen weiß, diese Einheit darzustellen, kann zwar in stolzem Schisma von den anderen getrennt, innerhalb der Welt eine geschichtliche Größe statthafter Art sein, aber sie ist keine christliche Kirche mehr. Als „una sancta“ hat die Kirche die Pflicht, sich um die Einheit in der Lehre, im Glauben, im Sakrament zu mühen. Wer freilich mehr will als solchen Glauben, oder wer diesen Glauben frei läßt und dafür über diesen Glauben einen Gehorsam weltlicher Art setzt, um dadurch Einheit zu schaffen, ist schlimmer als die Türken und Tattern. „Der Türke noch Tatter, wie große Feinde sie der Christen sind, lassen glauben an Christum, wer da will, und nehmen leiblichen Zins und Gehorsam von den Christen. Aber der Papst will nicht lassen glauben, sondern spricht: man solle ihm gehorsam sein, so werde man selig“ (II, 4 M 308).

Luther bringt damit den Begriff der Kirche zu Ehren, der dem Evangelium gemäß ist. „Es weiß, gottlob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich, die heiligen Gläubigen, und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“ (III, 12 M 324). Kirche ist nicht die Machtsphäre eines Bischofs. Kirche ist die Gemeinschaft derer, die sich gehorsam unter das Wort des Herrn stellen. Sie ist congregatio sanctorum. Ohne solche sancti, die sich im Gehorsam zusammenfinden, wäre jede Rede von Kirche ärgerlich. Wo es nicht um die Sammlung solcher Gläubigen geht, ist Kirche nichts anderes als die Anmaßung, politische Macht unter der Maske kirchlicher Predigt zu beanspruchen oder sich ihr als Werkzeug zur Verfügung zu stellen. Aber gerade die einsichtige Art, wie Luther in den Schmalkaldischen Artikeln von diesen Dingen redet, zeigt, daß es keine congregatio der sancti gibt, ohne daß die sancta groß gemacht werden, an denen man Anteil haben muß, um zur Kirche zu gehören. Das sanctum, der heilige Schatz, das Kleinod der Kirche schlechthin ist das Wort von der Vergebung der Sünde. Wo dies kundgemacht wird und mit seiner Verkündigung die Gabe des Sakramentes gereicht wird, da ist Kirche.

Luther hat den Kampf für diese echte Gestalt der Kirche besonders zu veranschaulichen vermocht in seinem Einspruch gegen den römischen Mißbrauch der Schlüsselgewalt. Daß sich Rom eine potestas clavium

anmaßt, die nicht wohlthätiger Dienst an der Kirche ist, sondern anmaßende Herrschaft über die Kirche — nicht beneficium, sondern dominium —, darin sah er ein besonderes Zeichen der römischen Verderbnis. Hier nehme man nicht das Wort des Herrn als ein Wort ernst, das auf die Erde kam und vom Herrn in Menschenmund gelegt ist, sondern verfall in zwiefacher Weise in Menschenwerkerei: man stellt das Amt der Schlüssel in menschliche Vollmacht, statt in die des Wortes Gottes und macht die Wirkung abhängig von menschlicher Reue und menschlicher Würdigkeit, statt von dem Glauben, den Gott schenkt. Man will so mehr haben als einen „Lehr“schlüssel, man will Gesetze stellen und aufheben, Gewissen kündigen und Gewalt üben. So gibt man die Kirche preis und macht aus ihr „eine ungewisse Wankelkirche oder „Schlutter“kirche, ja eine falsche Lügenkirche“ (WA 30, II, 483, 3. 36—37). Solchem Unrecht gegenüber gilt es gerade durch den rechten Gebrauch der Schlüssel die Gewißheit des Trostes zu festigen. Darum gehören auch die Schlüssel zu den rechten Zeichen der Kirche: „Die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt der Kirchen, von Christo gegeben, zu binden und zu lösen die Sünde, nicht allein die groben und wohlbekannten Sünden, sondern auch die subtilen, heimlichen, die Gott allein erkennt“ (III, 7 M 321). „Wo du nun siehest, daß man Sünde vergibt oder straft in etlichen Personen, es sei öffentlich oder sonderlich, da wisse, daß Gottes Volk da sei; denn wo nicht Gottes Volk ist, da sind die Schlüssel nicht, und wo die Schlüssel nicht sind, da ist Gottes Volk nicht“ (WA 50, 632, 3. 10 f.).

VI.

Das Amt der Schlüssel ist der Gemeinde gegeben, um den Menschen wohlzutun. Zwei Gefahren soll es von der Kirche fernhalten: Die angemaßte Heiligkeit, die da meint, ein Mensch, der einmal in Sünde gefallen sei, habe keine Möglichkeit mehr, zur Gnade zurückzukehren, wie es in der alten Kirche die Novatianer bestimmten, und die trotzig Frechheit der Antinomer, die sich den Ernst des göttlichen Gesetzes nicht mehr als notwendige, an sie gerichtete Predigt gefallen lassen wollten. Die Kraft der Schlüssel soll bleiben als „eine Hilfe und Trost wider die Sünde und das böse Gewissen“ (III, 8 M 321). Wo bisher durch Entartung der Bußübung dem Menschen Verzweiflung und Ungewißheit drohte, soll nun Trost der Seelen und Frieden des Gewissens einziehen. Die römische Beichtübung stand auf des Menschen Werk: „Hier war auch kein Glaube noch Christus, und die Kraft der Absolution ward ihm nicht gesagt, sondern auf Sündenzählen und Schämen stand sein Trost“. „Hier war kein Christus, und nichts vom Glauben gedacht, sondern man hoffte, mit eigenen Werken die Sünde vor Gott zu über-

winden und zu tilgen. Der Meinung wurden wir auch Pfaffen und Mönche, daß wir uns selbst wider die Sünde legen wollten" (III, 3 M 315). Der Mensch vermaß sich, den Kampf gegen den bösen Feind von sich aus zu führen, und das führte ihn unter dem Schein siegreichen Vordringens zu einer Stärkung der Macht des Teufels. Solche Beichtübung will nicht wahrhaben, daß in Christus als dem Lamm Gottes die wahre Genugtuung ist, darum macht sie unsicher, aber es „kann die Genugtuung auch nicht ungewiß sein, denn sie ist nicht unsere ungewissen, sündlichen Werke, sondern das Leiden und Blut des unschuldigen Lämmlein Gottes, das der Welt Sünde trägt" (III, 3 M 318).

Mit dieser Botschaft haben wir einen festen und sicheren Grund. Wir sind von uns weggewiesen auf das Handeln Gottes, das uns erhält. Dies Bekenntnis zu Christus allein führt den Menschen in die Wahrheit. Es befreit ihn von der Illusion einer Meisterung des Lebens durch asketische Lebenshaltung und zugleich von dem modernoptimistischen Wahn, man könne des Lebens in eigener Vollmacht Herr werden. Der Modernismus und der Romanismus sind Brüder. Indem man hier scheinbar das Gesetz höher achtet als anderswo in der Christenheit und dort erhaben über jedes Gesetz seiner gotthaften Dämonie traut, sucht man beide Male der heiligen Herrschaft Gottes zu entlaufen. Es wiederholt sich das gleiche Spiel wie bei der enthusiastischen Anmaßung einer unmittelbaren Offenbarung. Man glaubt etwas zu haben und sicher zu behalten, was allein im ständigen Empfangen Gewißheit ist.

Darum ist der Verzicht auf Reue und Buße und auf den Zuspruch der Beichte genau so eine Preisgabe des Evangeliums, wie die Beugung der Beichte unter das Maß, das menschliche Würdigkeit und priesterlicher Machtspruch gibt. Weil man nicht mehr der Heiligung durch das Wort allein traut, entsteht eine Heiligkeit „in Chorröcken, Platten, langen Röcken" (III, 12 M 324).

VII.

Nur wo das Amt kirchlich bleibt, bleibt die Welt weltlich. Wird das Amt säkularisiert, so wird die Welt glorifiziert. Gibt das Amt die Würde preis, die es als ein Lehen des göttlichen Wortes hat, so erhebt sich in der Welt eine falsche Heiligkeit des Menschen. Bestimmte Werke heben sich heraus und beanspruchen ein besonderes Verdienst. Wie sich im Gottesdienst die Messe als eine menschliche Anmaßung göttlicher Kraft erhebt und wie der Papst in der Leitung der Kirche einen Machtanspruch erhebt, so sucht im klösterlichen Leben der Mönch von sich aus das „Gefängnis der Sünde" zu wenden; er unterschätzt die Macht des Bösen und überschätzt die eigene Kraft des Menschen. Der Mensch ver-

fällt so zwiefacher Täuschung; er wähnt frei zu werden vom Bösen, stärkt aber vielmehr seine Macht.

Darum kann das Kloster nicht als echte Gestalt der christlichen Botschaft gelten. Das Mönchtum vermag nicht zu bezeugen, was es um die Herrschaft Jesu Christi ist. „Es ist wider den ersten Artikel von der Erlösung Jesu Christi“ (II, 3 M 306). Darum muß es fallen. Die „von Gott gestifteten Aemter und Orden“ — Familie, Staat, Kirche und in allen der Dienst der sich allen und allenthalben hingebenden Liebe treten in ihr Recht. Die Ehrung des Erlösers erobert dem Schöpfer Recht und Reich zurück. Aus der Rechtfertigung folgt die Erkenntnis der Gebote und der Gehorsam des Dienstes. Wo man um Sünde und Gnade weiß, lernt man Ordnung und Dienst in den Ordnungen verstehen. Gegenüber dem Verderb der Möncherei wird der Dienst in der Liebe zu Ehren gebracht. Von daher darf dann auch die Kirche ihren Auftrag zur Diakonie verstehen und zwar zunächst als Dienst an der Erziehung. „Die Stifte und Klöster vorzeiten guter Meinung gestiftet, zu erziehen gelehrte Leute und züchtige Weibsbilder, sollten wiederum in solchem Brauch geordnet werden, damit man Pfarrherrn, Prediger und andere Kirchendiener haben möge, auch sonst nötige Personen zu weltlichem Regiment, in Städten und Ländern, auch wohlherzogene Jungfrauen zu Hausmüttern und Haushälterinnen usw.“ (II, 3 M 306). Auch daran, wie man erzieht, kann die christliche Botschaft in der Welt erkannt werden.

VIII.

So mannigfach die Gestalten der christlichen Botschaft sind, gegen die sich Luther wendet, in einem sind sich Messe und Kloster, Papsttum und Beichte gleich: Sie glauben eine unmittelbare Lösung der den Menschen auferlegten Lebensaufgabe zu bringen. Sie leben von dem Wahne, der Mensch könne Gottes und seiner Gaben mächtig werden. Gottes Gabe ist aber allein Christus. In ihm ist das Gefängnis gewendet. In ihm ist der Sieg errungen. Die christliche Botschaft ist in ihrer Gestalt von dem Gehalt dieser Botschaft abhängig. Ihre Gestalt darf dieses Siegeszeugnis nicht verdecken. Christus will allein durch das Wort und das Sakrament zu den Menschen kommen. Sie dienen der Kundmachung dieses Sieges. Darum mußte die Gestalt der Messe fallen und das Nachtmahl als Gabe des Herrn konnte frei hervortreten. Das Priestertum wich dem Predigtamt, das Mönchtum dem freien Dienst der Liebe, die Beichte dem Zuspruch der Gnade. Darum ist es wohl erlaubt, daß man sich in der Gemeinde im brüderlichen Zuspruch begegnet und dieses „mutuum colloquium“ seinen Ort neben dem Predigtamt und seinen Aufgaben erhält, aber es ist verboten, dieses Zusprechen göttlichen

Trostes umzuwandeln in eine Aussprache menschlicher Weisheit. Aus solcher Veränderung entsteht der Irrtum der Schwärmer. Sie glauben unmittelbar Gottes und seines Geistes theilhaftig zu sein, verschmähen das äußere Wort und das Sakrament und versteigen sich gar zu dem Anspruch, frei von Sünden zu sein, weil sie den Geist besäßen („ob etliche Kottengeister kommen würden, wie vielleicht etliche bereits da vorhanden sind, und zur Zeit des Aufruhrs mir selbst vor Augen kamen, die da halten, daß alle die, so einmal den Geist oder Vergebung der Sünden empfangen hätten, oder gläubig geworden wären, wenn dieselbigen hernach sündigten, so blieben sie gleichwohl im Glauben, und schadet ihnen solche Sünde nicht, und schreien also: Tu, was du willst, glaubst du, so ist's alles nichts, der Glaube vertilget alle Sünde usw.; sagen dazu: wo jemand nach dem Glauben und Geist sündigt, so habe er den Geist und Glauben nie recht gehabt. Solcher unsinnigen Menschen hab ich viel vor mir gehabt, und besorge, daß noch in etlichen solcher Teufel stecke“) (III, 3 M 319).

Mußte Luther dem Priestertum der Meßknechte gegenüber das Predigtamt des Wortes großmachen und gegenüber den Bindungen des Mönchtums die Freiheit des im Glauben ergehenden Dienstes rühmen, so galt es gegenüber den schwärmerischen Vorfahren der modernen Geistes-theologie die Notwendigkeit eines geordneten Amtes und die Pflicht zu einem Leben in der Buße des göttlichen Wortes einzuschärfen. Wie der selbstkommunizierende Priester die Gemeinde entbehren kann, so flieht im Bewußtsein seines Geistesbesitzes der Enthusiast Predigt und Gottesdienst und verschmäht es, das Wort der Buße zu hören. Er folgt seinem Dämon, er dünkt sich gottthast.

IX.

Gegenüber solchem Ansturm auf die von Gott gesetzte Ordnung kennt Luther kein anderes Mittel als der Gemeinde die Pflicht einzuschärfen, für rechte Predigt zu sorgen. Mit dieser Mahnung rechtfertigt er das Vorgehen der evangelischen Gemeinden, die nicht duldeten, daß durch die Ablehnung, die die Reformation durch die Bischöfe erfuhr, die Predigt Schaden litt, sondern ihrerseits Prediger in den Dienst des Wortes riefen. Zugleich bezeugt er die Notwendigkeit des Predigtamtes: „Die Kirche darf nicht ohne Diener bleiben“. „Darum, wie die alten Exempel der Kirchen und der Väter uns lehren, wollen und sollen wir selbst ordinieren tüchtige Personen zu solchem Amt“ (III, 10 M 323).

Luther will dabei nicht ungestüm vorgehen. Er kann zwar den Bischöfen kein grundsätzliches Recht auf Ordination zugestehen, aber „um der Liebe und Einigkeit willen“ will er die Bischöfe als Ordinatoren

gelten lassen, vorausgesetzt, daß sie die evangelische Predigt nicht verfolgen und verdammen. An dem gebotenen Zeugnis der Wahrheit findet die Verpflichtung zur Eintracht und zur Bewahrung der geschichtlichen Ordnung ihre Grenzen.

Luther kennt also wohl die Ordination als „*nota ecclesia*“. Er weiß um die Pflicht der Gemeinde, für solche Ordnung zu sorgen. Er weiß nichts von einem „*bischöflichen*“ Recht in dieser Sache, er weiß aber wohl um das Recht des Evangeliums und seiner Wahrheit. Weil dies laut werden soll, muß es Diener am Wort geben. Der Dienst am Evangelium fordert sie und setzt sie, gibt ihnen Grund und Grenze. Es ist eine Angelegenheit der Kirche, um die es dabei geht, kein Recht der weltlichen Obrigkeit. Die Frage, ob die Gemeinde als solche die Verantwortung trägt, oder ob an die Diener am Worte die Sorge übergeht, die bisher den Bischöfen oblag, stellt sich Luther nicht. Er wiederholt nicht die Begründungen, die er einst in der Schrift an den Adel gab, es genügt ihm die Erinnerung: „*Gieronimus schreibet von der Kirchen zu Alexandria, daß sie erstlich ohne Bischöfe, durch die Priester und Prediger insgemein regiert sind worden*“. Ihm liegt einfach am Dienst am Wort, an der Abwehr klerikaler Anmaßung und enthusiastischer Einbildung. Darum ist „*Ordnung*“ eine Pflicht der Kirche, rechte Ordination eine eigentümliche Gestalt der Botschaft; aber sie ist dies nur, wenn sie gerichtet ist auf den Dienst am Wort und am Sakrament. Wie das „*mutuum colloquium*“ nur im Zusammenhang mit dem Spruch der Gnade gilt, so auch die Ordination nur in ihrer Beziehung zu Predigt und Sakrament. Nicht von der Ordnung her und nicht von der Bruderschaft her kann Kirche gebaut werden. Sie erfährt ihre Erbauung durch Wort, Sakrament, Gnadenzuspruch, aber dies geschieht recht nur dort, wo es „*geordnet*“ und „*brüderlich*“ geschieht. —

X.

Luther ist über die in den Schmalkaldischen Artikeln dargelegte Lehre nicht hinausgegangen. Er hat in der Schrift „*von den Konzilien und Kirchen*“ seine Darlegungen über Predigt, Sakrament, Beichte und Schlüsselgewalt als den eigentlich legitimen Gestalten der christlichen Botschaft wiederholt und sie im eigentlichen Sinne als die Kennzeichen der Kirche hervorgehoben. Er hat aber dort auch die Pflicht der Kirche, eine auf das Predigtamt und die Sakramentsverwaltung bezogene Ordnung zu schaffen, groß gemacht und neu hinzugefügt den Hinweis auf das öffentliche Gebet der Kirche und auf die Gestalt des „*Kreuzes*“. „*Man erkennt äußerlich das heilige christliche Volk am Gebet, womit man Gott lobt und dankt öffentlich*“ (WA 50, 64) und „*man erkennt*

äußerlich das heilige christliche Volk bei dem Heiligtum des heiligen Kreuzes; denn es muß alles Unglück und Verfolgung, allerlei Anfechtung und Uebel . . . leiden, damit es seinem Haupt, Christo, gleich werde . . . Wo du solches siehest oder hörst, da wisse, daß die heilige Kirche sei (ebenda S. 64, 2)". Mit diesem letzten Stück kehrt Luther zurück zu den Anfängen seiner Theologie, zu jener Theologie des Kreuzes, die er in den Zeiten des Ablasshandels dem äußerlichen Reliquienkult gegenüberstellt. Den Hinweis auf das öffentliche Gebet aber hatte er schon in den Schriften des Jahres 1530 groß gemacht. Die christliche Gemeinde ist eine dankende und leidende Gemeinde. Dankend, weil sie um die Gabe Gottes weiß, leidend, weil sie von Gott erwählt den Widerspruch tragen muß, der dem Worte Gottes inmitten der gottfeindlichen Welt erwächst. Indem Luther unbefangen von der Pflicht der Kirche, eine öffentliche Liturgie zu haben, redet, nimmt er scheinbar ein Argument auf, das seine römischen Gegner für sich beanspruchen; denn die Kirche Roms ging in öffentlichem Gottesdienst einher und wollte es so halten. Indem er aber das Zeichen des Kreuzes als ein notwendiges Zeichen der Kirche bezeichnet, redet er schier wie ein Schwärmer. Aber in der Art, wie er von den beiden Zeichen spricht, zeigt sich der bedeutsame Wandel, der sich in der Kirche durch ihre Rückkehr zum Evangelium vollzogen hat. Das öffentliche Gebet der Kirche ist ein Gebet des Dankens und Lobens. Ein solches Gebet ist nur dort möglich, wo das Wort vom schenkenden Herrn und das Sakrament, in dem seine Gabe mitgeteilt wird, lebendig ist. Hier ist die Kirche gemeint, die aus dem Wissen um das „beneficium“ betet und dankt und die sich nicht anmaßt, ein „dominium“ aufrichten zu können. Die Liturgie als die Verpflichtung zu einem der Kirche eigentümlichen öffentlichen Gebet muß bestimmt sein von der echten evangelischen Predigt und dem das Wort der Schrift ehrenden Sakrament.

Ähnlich steht es mit dem Hinweis auf das Kreuz. Luther hat hier die Tatsache bezeugt, daß die Kirche mit der Welt in Widerspruch geraten muß. Es ist nicht möglich, daß Kirche und Welt in Einklang stehen. Wer die Kirche zu einem Einklang mit der Welt bringen will, wird immer der Versuchung erliegen, die Lehre der Kirche zu verfälschen. Immer wieder — nicht nur bei Erasmus und Melanchthon — erliegt das sogenannte „geschichtliche“ Denken dem humanistischen Wunschtraum, es sei möglich, die Ordnungsmacht des Staates oder den Anspruch der öffentlichen Meinung und die Aufgabe der Kirche so zusammenzufügen, daß jede Spannung weiche. Luther hat diesen Wahn abgetan. Aber es ist nicht der Widerspruch zur Welt als solcher, den Luther als ein Zeichen der Kirche fundmacht, es ist der Widerspruch um

des Evangeliums willen. Man muß recht predigen, auch auf die Gefahr hin, in Anfechtung zu geraten, und nur die Anfechtung ist richtige Anfechtung, die uns wiederum zum Hören auf das Wort, zur Beugung unter das heiligende Handeln Gottes nötigt. Damit wehrt sich Luther gegen die schwärmerische Verherrlichung des Kreuzes und richtet der Meinung gegenüber, es sei jeder Widerspruch als solcher „Kreuz“, die Frage nach der Wahrheit als die eigentliche Entscheidungsfrage auf.

XI.

Von hier aus ist es möglich, einen Blick zu tun auf die Lage, in der sich die Kirche in der Gegenwart befindet. Sie ist dadurch bestimmt, daß man sich um eine rechte Ordnung der Kirche bemüht. Dieser Kampf der Kirche ist nicht isoliert; er ist auch nicht Reaktion auf ein politisches Handeln, er steht im Zusammenhang der theologischen Arbeit des 20. Jahrhunderts, die sich vor die Frage gestellt sah, wie heute echte christliche Predigt möglich ist und welche besondere Schuld die Kirche gegenüber der Welt hat. Diese Besinnung vollzieht sich heute im Kampf der Bekennenden Kirche, so wie sie sich vorher vollzog in der Besinnung der sogenannten dialektischen Theologie.

Die Bekennende Kirche darf sich dabei ihres inneren Zusammenhangs mit der Kirche der Reformation gewiß sein. Denn sie scheidet sich von allen Bestrebungen, die das Wort von der alleinigen Herrschaft Jesu Christi nicht in voller Reinheit und Klarheit stehen lassen wollen, sondern sich in der Nachfolge der Enthusiasten bemühen, es anzugleichen einer Lehre, die ihre Heimat anderswo hat. Die Bekennende Kirche darf sich auch dort im Zusammenhang mit der Reformation wissen, wo sie die Sorge um die Bestellung der Prediger als eine Sorge der Kirche groß macht und wo sie für eine eigentümliche Gestalt des öffentlichen Gebets ihre Stimme erhebt und nicht duldet, daß die Botschaft der christlichen Kirche in ihrer Gestalt sich nicht von anderen Mächten bestimmen läßt als von dem Worte Jesu Christi. Schließlich aber hat der Kampf der Bekennenden Kirche auch die Ueberzeugung in Erinnerung gebracht, daß die Würde der christlichen Predigt nicht verletzt ist, wenn sie den Widerspruch der Öffentlichkeit erregt. Der gelegentlich selbst von Kirchenbehörden geäußerte Satz, daß ein Pfarrer sich seines Amtes begeben müsse, wenn sich die Öffentlichkeit gegen ihn wende, ist durch das klare Zeugnis der Reformatoren und der Schrift als ein heidnischer Satz erwiesen.

Freilich ist es mit diesem Satz wie mit allen echten theologischen Sätzen. Sie können nicht umgekehrt werden. Eine Verkündigung ist nicht deshalb echt, weil sie Widerspruch erregt; Widerspruch der Welt

kann ebenso nach dem Gebot Gottes ergehendes Gericht wie Offenbarung des von Gott gesandten Kreuzes sein. Deshalb muß sich die Bekenkende Kirche immer wieder sagen lassen, daß die Entscheidung über die Verheißung, die auf ihren Kämpfen liegen kann, nicht in der Entschlossenheit ihres Kampfes und nicht in der Festigkeit ihrer Konflikte mit der Welt liegt, sondern allein in der Wahrheit ihres Zeugnisses.

Ist eine kämpfende Kirche in Gefahr, „das Heilium des Kreuzes“ loszulösen aus seiner Verbindung mit Wort und Sakrament und den Kampf für eine echte Gestalt der Kirche nur soweit als echt anzuerkennen, als er sich in Konflikten mit der Welt darstellt, so sind umgekehrt alle Bemühungen, die Ordnung der Kirche in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu erhalten, eitel, wenn sie es unterlassen, die Frage nach der Wahrheit der Lehre zu stellen und die harte Tatsache des Widerspruchs mit der Welt übersehen. Das der Kirche gegebene „promissum“ weicht von ihr, wenn sie in eigener Wahl nach einem „compromissum“ verlangt. Aber auch die Leidenschaft, das öffentliche Gebet zu Ehren zu bringen, bleibt leer und bringt keine Frucht, wenn man sich nicht darum sorgt, daß dies Gebet verstanden wird als Dank und Lobpreis für den Gott, der an uns die Wunder seiner Gnade verwirklicht. Sicherlich ist auch die „Liturgie“ eine echte Gestalt der christlichen Lehre. Aber man kann die Kirche nicht liturgisch ordnen, ohne die Wahrheit zu bedenken, die der Verkündigung der Kirche zugrunde liegt und ohne zu bedenken, daß das Gebet der Kirche die Eigenart seiner Gestalt empfing in der Erkenntnis des eigentümlichen Unterschiedes von Kirche und Welt. Der Bund, in dem die so natur- und geschichtsfrohen Mächte von „Loccum“ und „Isenhagen“ einhergehen, kann darum für die Kirche nur dann von Bedeutung werden, wenn er den Ort erkennt, an dem die Ordnung und die Liturgie eingefügt sind zwischen Predigt, Sakrament und Kreuz.

Schließlich aber ist uns heute auch die in manchen Kreisen unserer Gemeinden so lebhaft tätige Gruppenbewegung eine Erinnerung daran, daß auch das „mutuum colloquium“ eine echte Gestalt der christlichen Kirche ist. Aber — bei aller Anerkennung des energischen Hinweises, mit dem Emil Brunner dieses oft übersehene Stück der reformatorischen Theologie in den Vordergrund zu rücken suchte — dieser brüderliche Austausch ist doch von Luther nur gelegentlich erwähnt worden und kann nur dort recht verstanden werden, wo man ihn in seinem Zusammenhang läßt. Es ist der Zusammenhang, in dem Beichte und Schlüsselgewalt, Predigt und Sakrament stehen, es ist der Zusammenhang, in dem auch die Verpflichtung groß gemacht wird, die Kirche zu einem öffentlichen Zeugnis vor der Welt aufzurufen.

Die Kirche, die sich Kirche der reinen Lehre nennt, bleibt vor Orthodoxie nur bewahrt, wenn sie die Mannigfaltigkeit der christlichen Botschaft zu Ehren bringt. Sie wehrt der Auflösung und der Ueberfremdung durch evangeliumsfeindliche Mächte nur dann, wenn sie diese Formen an ihrem Ort sieht. Dieser Ort aber ist gegeben durch das gebieterische ordnende Wort, das die Predigt groß macht als die helle Stimme von dem, der als Heiland der Herr der Kirche ist. Wo darauf geachtet wird, da ist das entscheidende Merkmal christlicher Botschaft anerkannt.

Die Freiheit vom Gesetz und die Ordnung der Kirche.

Von Edmund Schlink.

Die Aufgabe der vierten Bekenntnissynode der deutschen evangelischen Kirche, die in Bad Geynhausen vom 17. bis 22. Februar 1936 versammelt war, war die Erarbeitung einer klaren Weisung, wie die bekennenden Gemeinden und Landeskirchen sich zu den Kirchenausschüssen verhalten sollten, die vom Staate als Kirchenleitung mit der Aufgabe eingesetzt waren, die Deutschen Christen und die bekennenden Kirchen in einer Kirche zu vereinigen, und deren Mitglieder entsprechend dieser Aufgabe keine gemeinsame Bindung an das Bekenntnis aufwiesen. Bekanntlich war das Ergebnis dieser Synode kurz folgendes¹⁾:

Auf der einen Seite ergab sich völlige Einmütigkeit in der grundsätzlichen Erkenntnis, daß rechtmäßige Kirchenleitung nur von der Kirche selbst gesetzt werden kann, und daß ihre Weisungen nur verpflichtend sind, wenn sie der Heiligen Schrift und dem Bekenntnis der Kirche entsprechen. Ferner ergab sich, unbeschadet der konfessionellen Unterschiede in den Einzelheiten von der Lehre der Kirchenordnung, eine völlige Übereinstimmung hinsichtlich der entscheidenden Aufgaben einer Kirchenleitung. Die Richtigkeit dieser in Teil A der theologischen Synodalerklärung niedergelegten dogmatischen Erkenntnisse ist auch nach der Synode von keiner maßgebenden Stelle der dort vertretenen Kirchen bestritten worden, auch nicht seitens derjenigen Landeskirchen und Gemeinden, die sich dann Organen der Leitung unterstellten, welche vorstehenden Grundsätzen nicht entsprechen. Aus diesen gemeinsamen dogmatischen Erkenntnissen folgte unmittelbar, daß die Kirchenausschüsse nach Schrift und Bekenntnis, und zwar sowohl nach lutherischem, als auch nach reformiertem Bekenntnis, nicht als Kirchenleitung anzuerkennen seien.

Auf der anderen Seite ergab sich ein erheblicher Dissensus in der praktischen Frage, wie die bekennenden Landeskirchen und Kirchengemeinden sich gegenüber den Kirchenausschüssen verhalten sollten, solange diese auf ihren Anspruch, Kirchenleitung zu sein, nicht verzichteten. Es konnte keine Einmütigkeit in den konkreten Fragen erzielt werden, ob Glieder der bekennenden Gemeinden in die bestehenden oder noch zu bildenden Ausschüsse hineingehen dürften, ob und inwieweit die leitenden Organe der bekennenden Kirche auf bestimmte Funktionen der Leitung verzichten oder gar ihre Leitung ganz an die Ausschüsse abtreten dürften. Unter solchen Umständen beschränkte sich die Synode darauf, in Teil B der theologischen Erklärung lediglich die grundsätzlichen Konsequenzen aus den dogmatischen Erkenntnissen des Teiles A für die kirchliche Beurteilung der Ausschüsse in aller Deutlichkeit zu ziehen, sie gleichsam mit erhobenem Finger mahnend und warnend auszusprechen und die bestehenden leitenden Organe der bekennenden Kirchen zu verpflichten, ihr Amt der Leitung weiter auszuüben. Dagegen verzichtete die Synode

¹⁾ Vgl. den Text der theologischen Erklärung in dem Synodalbericht „Vierte Bekenntnissynode der deutschen evangelischen Kirche, Bad Geynhausen“, hrsg. von K. Immer, Wuppertal-Barmen 1936.

darauf, darüber hinaus eine konkrete Weisung den bekennenden Gemeinden und Landeskirchen zu geben. Trotz dieses Verzichtes wurde der Teil B der theologischen Erklärung nicht einmütig von der Synode angenommen.

Dieser praktische Dissensus bei wesentlichen grundsätzlichen Uebereinstimmungen führte dann sehr bald nach der Synode zu der bekannten mannigfachen Verschiedenheit der kirchlichen Entscheidungen im einzelnen und in den Fragen der Leitung der gesamten Deutschen Evangelischen Kirche.

Seit der Synode von Bad Oeynhausien ist mehr und mehr die Frage dringlich geworden, ob Gemeinschaft der Kirche zwischen solchen Gemeinden bestünde, die sich zwar nicht in der Verkündigung und in der Verwaltung der Sakramente unterscheiden, die sich aber verschiedenen, nämlich teils bekennnisgebundenen, teils nicht bekennnisgebundenen Kirchenleitungen unterstellt haben. Ja, es entstand auf beiden Seiten hier und da geradezu die Meinung, daß die andere Seite — sei es dadurch, daß sie eine nicht bekennnisgebundene Kirchenleitung anerkannt, sei es, daß sie eine solche ohne Zugeständnis abgelehnt hatte — ihr Ziel gefährdet oder gar verloren habe. Die überaus ernsten dogmatischen Fragen, die mit solchen Meinungen gestellt, ja zum Teil, noch bevor sie gestellt, bereits beantwortet worden sind, sollen im folgenden von einem bestimmten Ansatz her dogmatisch geklärt werden. Dabei seien die eingangs erwähnten kirchengeschichtlichen Vorgänge im Auge behalten, da diese Frage der Kirchengemeinschaft immer nur in Konkreto gestellt und in Konkreto richtig erörtert werden kann. Auch wenn die eingangs geschilderte Situation bald überholt sein dürfte, wird sie doch samt den in ihr ausgesprochenen Urteilen über die Kirchengemeinschaft und ihre Aufhebung eine Mahnung für die Kirche bleiben müssen, deren sie bei neuen, aber doch ähnlichen Entscheidungen eingedenk zu sein hat.

Auf der Oeynhausier Synode selbst konnte es bisweilen so scheinen, als ob der praktische Dissensus hinsichtlich des Verhaltens gegenüber den Ausschüssen in konfessionellen Verschiedenheiten begründet sei, da ja die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche andere Lehraussagen über die Ordnung der Kirche machen als die der lutherischen. Aber sowohl der beachtliche lehrmäßige Consensus der Synode, als auch die weitere geschichtliche Entwicklung nach der Synode erwies klar, daß der konfessionelle Unterschied sowohl durch die Gegner, als auch durch die Anhänger der Kirchenausschüsse hindurchging. Immerhin wurde auf der Synode von lutherischer Seite mehrfach in ernsthafter Weise gefragt, ob die gemeinsame Lehre von der Kirchenleitung, allen bekennenden Kirchen mit allen praktischen Konsequenzen auferlegt, — oder mit anderen Worten: ob eine solche synodale Weisung, die von

allen bekennenden Kirchen entsprechend den gemeinsam formulierten Grundsätzen der Lehre von der Kirchenleitung die konsequente Ablehnung der Ausschüsse fordere, — nicht bedeuten würde, daß denen, die vom Gesetz frei sind, wiederum das Gesetz auferlegt würde, das sie nicht tragen können. Es kann hier nicht im einzelnen untersucht werden, inwieweit die Lehre von der Kirchenordnung und die daraus sich ergebenden Konsequenzen dogmatisch als Gesetz zu bezeichnen sind. Als eine Forderung, die von der Schrift her begründet ist, hat der Grundsatz, daß die Kirchenleitung bekenntnisgebunden sein müsse, allerdings von vornherein in sehr wichtiger Hinsicht teil an der theologischen Problematik des göttlichen „du sollst!“ und damit an der Problematik des göttlichen Gesetzes. Ohne die Grenzen der Vergleichsmöglichkeit hier im einzelnen festzustellen, sei lediglich im folgenden umrissen, welche Konsequenzen sich für die Kirchengemeinschaft ergeben, wenn die Lehre von der Kirchenordnung und zwar insbesondere die Forderung der Bekenntnisgebundenheit der Leitung als Gesetz bezeichnet und dementsprechend gemäß der lutherischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium für die eingangs gestellte Frage durchbuchstabiert wird²⁾. Es sei also im folgenden der Versuch unternommen, die genannten von lutherischer Seite gestellten Fragen von den eigenen Voraussetzungen der Fragenden, nämlich von den lutherischen Bekenntnisschriften her zu klären. Indessen wird der folgende Gedankengang auch diejenigen Glieder der Deutschen Evangelischen Kirche in entscheidender Hinsicht angehen, bei denen die Voraussetzung einer gleichen Bekenntnisbindung nicht vorliegt.

I.

Der Ausgangs- und Mittelpunkt für die Lehre von der Kirchenordnung ist der Befehl Jesu Christi an seine Jünger, das Evangelium zu predigen und die Sakramente darzureichen. Dieser Befehl Jesu bedeutet zugleich Gott hat „das Predigtamt eingesetzt“ (C. A. V) und „ministerium verbi habet mandatum Dei“ (Apol. XIII 11). Darum hat das Predigtamt Autorität und Vollmacht göttlichen Rechtes. Wenn auch die Verkündigung im Amt durch Menschen geschieht, so redet hier gerade im Entscheidenden nicht der Mensch, sondern Gott. Die Stimme des Predigers, der Sünden vergibt, ist „nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der die Sünde

²⁾ Da die Lehre von Gesetz und Evangelium im folgenden mehr vorausgesetzt, als im einzelnen dargestellt wird, sei zur näheren Begründung auf meine in Kürze erscheinende Schrift: „Gesetz und Evangelium nach lutherischer Lehre, ein Beitrag zum Verständnis der 2. Barmer These“ (Kaiser-Verlag München) verwiesen.

vergift. Denn sie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen" (C. A. XXV 3). Dieser Absolution ist „zu glauben, nicht weniger, denn so Gottes Stimme vom Himmel erschalle" (C. A. XXV 4). Nicht bereits dadurch, daß ein Mensch sich berufen fühlt, oder auch von anderen Menschen damit beauftragt wird, zu predigen, sondern dadurch, daß Christus das Amt gestiftet hat, hat dieses Amt Autorität. Wie dem Vater nicht bereits deshalb zu gehorchen ist, weil er Kinder gezeugt hat, oder der Obrigkeit nicht bereits deshalb, weil sie das Schwert hat, sondern Vater und Obrigkeit ihre Autorität allein daher haben, daß Gottes Wort den Gehorsam gegen sie gebietet und ihnen durch dieses Gebot Autorität verleiht, so ist auch die potestas des Predigtamtes die durch Christi Wort der Kirche verliehene und befohlene potestas clavium. Die Aufgabe des Predigtamtes ist Evangelium predigen und die Sakramente gemäß dem Evangelium darreichen, Sünde vergeben und Sünde behalten; dabei schließt nicht erst die Aufgabe der Retention, sondern bereits die der Evangeliums predigt die Verpflichtung in sich, Lehre und Irrlehre zu unterscheiden. Allein durch dieses von Christus gestiftete Amt entsteht Glauben und wird zuteil das ewige Leben, denn nur im Evangelium und in den Sakramenten ist der sich uns schenkende Christus gegenwärtig. Dieses Amt ist das einzige kirchliche Amt, das die lutherischen Bekenntnisschriften als göttliche Stiftung lehren.

Das Amt der Kirchenleitung im Sinne einer mehreren einzelnen Gemeinden und Pfarrämtern übergeordneten Leitung ist nach lutherischer Lehre nicht als besonderes Amt von Gott gestiftet. Seine Einsetzung geschieht *jure humano*; daß heißt nicht etwa, daß jeder Mensch das Recht hat, Kirchenleitung einzusetzen, sondern daß die Kirche nach ihrem Ermessen Kirchenleitung einsetzt und nicht behauptet hierfür eine konkrete Weisung Gottes empfangen zu haben. Gilt dieses von der Einsetzung einer übergeordneten Kirchenleitung, dann ebenso von der konkreten Ordnung derselben. Das lutherische Bekenntnis läßt hier viele Möglichkeiten offen und gibt keine normativen kirchenrechtlichen Anordnungen. Die Maßgabe für die Einsetzung und das Handeln einer Kirchenleitung ist also das *jure divino* gestiftete Predigtamt: ihm muß das Dasein und das Handeln der Kirchenleitung dienen. So lehrt die Augsburgische Konfession in Art. XIV „Vom Kirchenregiment" bezeichnenderweise lediglich, „daß niemand in den Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf" (*nisi rite vocatus*). In den Artikel von der Kirchenleitung ist hier also nur von der Aufgabe der Kirchenleitung die Rede, nämlich für

den „ordentlichen Beruf“ Sorge zu tragen; aber das Subjekt der zitierten Lehraussage ist nicht einmal die Kirchenleitung, sondern der Prediger, der nur „rite vocatus“ „öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll“. Nicht die Gestalt, sondern die Aufgabe der Kirchenleitung und zwar insbesondere das Ordinieren steht im Blickpunkt dieses Artikels, wobei zu beachten ist, daß die Ordination grundsätzlich auch von Gemeinden und Pfarrern vorgenommen werden kann (vgl. Melanchthons Tractatus 24, 65—70). Wird eine Kirchenleitung für diese Aufgabe eingesetzt, dann wird sie um rite zum Dienst am Evangelium zu ordinieren, auch für die Ausbildung und Prüfung von zukünftigen Pfarrern Sorge tragen. Auf daß von den Ordinierten das Evangelium rein verkündigt werde, wird die Kirchenleitung ferner Visitationen, Pfarrerschulungen, Disziplinar- und Lehrzuchtverfahren etc. ordnen und durchführen müssen. Aber all diese Konkreta rechtlicher Ordnung sind „Riten“, „Zeremonien“, „Satzungen“ und „Traditionen“, von Menschen eingesetzt. Zugleich ist jedoch deutlich, daß die Kirchenleitung wissen und anerkennen muß, was das Evangelium lehrt, und wie die Sakramente gemäß dem Evangelium verwaltet werden, um Ordnung in Kraft zu setzen und zu handhaben, die dem Amt der evangelischen Verkündigung und somit der Kirche dienen. Die Ordination als Aufgabe der Kirchenleitung bedeutet so notwendig die Forderung der Bekenntnisbindung der Kirchenleitung.

Trotzdem das besondere Amt einer den Pfarrern und Gemeinden übergeordneten Kirchenleitung von der Kirche jure humano geordnet wird, und trotzdem die Satzungen und Anordnungen der Kirchenleitung nach menschlichem Recht in Kraft sind, ist doch durch göttliches Recht Gehorsam gegenüber der Kirchenleitung geboten: „necessario et jure divino“ sind „die Pfarrleut und Kirchen schuldig, den Bischöfen gehorsam zu sein“ (C. A. XXVIII 22). Wie ist dies zu verstehen? Zunächst so, daß die Kirchenleitung wie das Predigtamt die Aufgabe hat, „nach göttlichen Rechten das Evangelium predigen, Sünde vergeben, Lehr urteilen“ usw. (C. A. XXVIII 21, vgl. 5). Indem Kirchenleitung das Evangelium predigt, handelt sie in dem von Gott gestifteten Predigtamt und somit jure divino. In Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung hat der Bischof unmittelbar Anteil an der Verheißung Jesu: „Wer euch höret, der höret mich“ (Luk. 10, 16, vgl. C. A. XXVIII 22). Darüber hinaus ist aber in der angeführten Stelle — wie die Fortsetzung zeigt, in der nicht nur vom Lehren, sondern auch vom „Segen oder Aufrichten“ gesprochen wird — auch der Gehorsam gegenüber den im besonderen Sinn kirchenregimentlichen Anweisungen

der Kirchenleitung gemeint. Denn indem die Kirchenleitung der Ordination des Predigers dient, bekommt sie auch hierin mittelbar Anteil an der Autorität der göttlichen Stiftung des Predigtamtes. Wenngleich der Befehl Jesu nicht lautet: Ordiniert Prediger!, sondern: Predigt das Evangelium!, geschieht auch die Ordination „jure divino“ (Tract. 65, vgl. 72: „... sind die Kirchen für Gott nach göttlichen Recht, schuldig, ihnen selbst Pfarrherren und Kirchendiener zu ordinieren“), da in dem Befehl, Evangelium zu predigen, der Befehl, Prediger zu berufen und zu entsenden, enthalten ist. In mittelbarer Weise bekommen nun auch die anderen jure humano in Kraft gesetzten Ordnungen der Kirche, soweit sie der Verkündigung des Evangeliums und der Ordination zum Dienst der Verkündigung dienen, und somit auch die Kirchenleitung und ihre Anordnungen, insofern sie der Predigt des Evangeliums dienen, göttliche Autorität. Dies gilt in so ausgesprochener Weise, daß es wiederum Gott fordert, der Kirchenleitung, die der Evangeliumsverkündigung nicht dient, zu widersprechen: „Wo sie (die Bischöfe) aber etwas dem Evangelio entgegen lehren, setzen oder aufrichten, haben wir Gottes Befehl in solchem Falle, daß wir nicht sollen gehorsam sein“ (C. A. XXVIII 23). Ebenso ist in statu confessionis „ein jeder Christ bei seiner Seelen Heil und Seligkeit zu meiden schuldig“, wofern er nicht „strafwürdige Sünde“ tun will, daß er hinsichtlich der Adiaphora, d. h. hinsichtlich solcher „Kirchenbrauchen“, die die Kirche in Freiheit vom Gesetz jure humano gebildet hat, nicht nachgebe und weiche (Sol. Decl. X 16 u. 29). So ist nicht die Einsetzung und nicht die Gestalt einer dem Predigtamt übergeordneten Kirchenleitung, wohl aber ihre Aufgabe und ihre Bindung an die Lehre des Evangeliums, d. h. an das Bekenntnis, Gottes Gebot und nicht menschliche Sägung.

Das bedeutet: Ebenso wie das Evangelium nicht losgelöst von Gottes Gesetz geoffenbart ist, so ist auch zugleich mit dem Geschenk des Predigtamtes göttliche Forderung gegeben. So wie Jesus Christus nicht nur Vergebung predigte, sondern auch das Gesetz auslegte und zur Buße rief, und so wie sein Kreuz nicht nur das Evangelium ist für die, die daran glauben, sondern auch Gesetz- und Zornespredigt für die Nichtglaubenden, so ist auch die Stiftung des Predigtamtes zugleich herrliches Geschenk, zugleich aber auch Forderung und schließlich Gericht für den, der dieses Amt nicht ehrt als Dienst des Evangeliums und seinem Auftrag — sei es in falscher menschlicher Bescheidenheit, sei es in echter menschlicher Ueberheblichkeit — nicht gehorcht. Vor allem ist das Predigtamt Geschenk, weshalb die Ordination in der Apologie

(XIII 11 f.) geradezu „Saframent“ genannt werden kann; aber zugleich gilt: „wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte!“ (1. Kor. 9, 16). Bezeichnet man die Forderung der Bekenntnisgebundenheit der Kirchenleitung als Gesetz, dann ist also auf Grund des vorstehend Gesagten das eine unbedingt sichergestellt, daß diese Gleichsetzung Gottes im Wort geoffenbartes Gesetz meinen muß, wenn sie überhaupt sinnvoll sein soll, nicht aber die selbstgewählten Gesetze menschlicher Werkgerechtigkeit. Vielmehr müßte diese Gleichsetzung besagen, daß die Forderung der Bekenntnisbindung der Kirchenleitung wie jede göttliche Gesetzesforderung wirklich Forderung des dreieinigen Gottes ist. Fordert Gott im dritten Gebot des Dekalogs nach Luthers Auslegung, daß wir „die Predigt und sein Wort . . . gerne hören und lernen“, so fordert Gott in der Stiftung des Predigtamtes, daß der von ihm Berufene wirklich das Evangelium predige und die Sakramente verwalte. Alle Forderungen Gottes sind aber zusammengefaßt im ersten Gebot: „Du sollst nicht ander Götter haben.“ Das erste Gebot ist der Keim im Kranze aller Gebote und der „Quellborn“, aus dem das ganze Gesetz fließt (Gr. Rat. I. Hauptst. Beschl. 326 und 329). Bezeichnet man die Forderung der Bekenntnisbindung der Kirchenleitung als Gesetz, so bedeutet dieses, daß der Gehorsam gegen diese Forderung zugleich Gehorsam gegen das erste Gebot ist.

Daraus folgt mit unabweisbarem Ernst: die Gemeinde, die eine solche Kirchenleitung einsetzt oder eine solche bestehende Leitung anerkennt, die nicht bekenntnisgebunden ist, d. h. die nicht dem Auftrage dient, für die alleinige Verkündigung des reinen Evangeliums in den ihr unterstellten Gemeinden Sorge zu tragen, sondern etwa die Lehre des Evangeliums und Irrlehren paritätisch behandelt, — diese Gemeinde verstößt gegen Gottes Gebot. Sie tut Sünde und zieht sich wie jeder, der gegen Gottes Gesetz verstößt, den göttlichen Zorn und das Gericht zu.

II.

Bezeichnet man die Forderung der Bekenntnisgebundenheit der Kirchenleitung als Gesetz, so ist gemäß der lutherischen Lehre vom Gesetz und Evangelium folgerichtig fortzufahren: Jesus Christus ist des Gesetzes Ende.

„Was dem Gesetz unmöglich war . . . das tat Gott und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches . . .“ (Röm. 8, 3). Jesus Christus ward dem Gesetze gehorsam, indem er es lehrte und ihm gehorchte. Er lehrte das Gesetz auch durch seinen Gehorsam und sein Gebot, ihm

nachzufolgen. Selbst sein Kreuz ist Predigt des Gesetzes und des göttlichen Zornes: „Ja, was ist vor ein ernstlicher, schrecklicher Anzeigung und Predigt Gottes Zorns über die Sünde, dann eben das Leiden und Sterben Christi seines Sohnes?“ (Sol. Decl. V 12.) Vor allem aber ist sein Gehorsam nicht Lehre des Gesetzes, sondern des Gesetzes Erfüllung, und vor allem offenbart sein Tod nicht Gottes Zorn, sondern Gottes Barmherzigkeit. Denn die Erfüllung, nicht die Predigt des Gesetzes, das Erleiden des göttlichen Zornes im Versöhnungswerk, nicht das Aufzeigen des furchtbaren göttlichen Gerichtes ist Jesu eigentliches Amt. Solange das Kreuz noch „Gottes Zorn prediget und den Menschen schrecket, so ist es noch nicht das Evangelii noch Christi eigne Predigt, sondern Moises und das Gesetz über die Unbußfertigen. Denn das Evangelium und Christus ist je nicht geordnet und gegeben zu schrecken noch zu verdammen, sondern die, so erschreckt und blöde sind, zu trösten und aufzurichten“ (Sol. Decl. V 12). Indem Gottes Sohn die Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, erfüllte und den gerechten Zorn erlitt, den Gott durch sein Gesetz über alle Menschen offenbart, ist er die Offenbarung der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. So ist Jesus Christus des Gesetzes Ende.

Diesen Gehorsam Jesu Christi rechnet Gott aus Gnade dem Glaubenden zu und sieht den glaubenden Sünder an, als sei er Jesus Christus, so wie er Christus ansah, als sei er Sünder. Der Glaubende gilt nun Gott als gehorsam wie Jesus Christus. Jesu Christi völliger Gehorsam ist nun sein, denn Glauben heißt ja empfangen. Den Glaubenden verdammt nun das Gesetz nicht mehr, auch wenn er voller Sünde ist, denn das Gesetz kann keinen Grund für die Anklage bei Jesus Christus finden. So steht der Glaubende trotz seiner Sünden nicht mehr unter Gottes Zorn, sondern in der Gnade. Der Glaubende ist frei vom Gesetz.

Diese Freiheit vom Gesetz darf nicht beschränkt werden auf das mosaische Gesetz, sondern frei ist der Glaubende auch von den Forderungen der Predigt Jesu, auch von der Gesetzespredigt, die sein Gehorsam und sein Kreuz bedeutet. Der Glaubende ist frei von aller Forderung Gottes, die den schuldigen Menschen verdammt. Er ist auch frei von der Schuld, die in dem Ungehorsam gegenüber den Geboten des Auferstandenen besteht. Auch der Diener am Wort, der gegen den Auftrag der Evangeliumsverkündigung gesündigt hat, empfängt Vergebung und damit Befreiung vom göttlichen Gericht, indem er an Jesus Christus glaubt.

Wird die Forderung der Bekenntnisbindung der Kirchenleitung als Gesetz bezeichnet, so ist die Gemeinde Jesu Christi auch frei von diesem Gesetz. Diese Forderung kann sie nicht verdammen, wenn sie an Christus glaubt, — selbst dann nicht, wenn sie als solche glaubt, die gegen diese Forderung verstoßen hat. Auch die Gemeinde, die eine bekenntnisgebundene Kirchenleitung verlassen und einer bekenntniswidrigen sich unterstellt hat, ist im Glauben frei von dem Gesetz der Bekenntnisbindung ihrer Leitung und von dem Fluch ihrer sündlichen Entscheidung. Wenn diese Freiheit der Glaubenden bestritten oder auch nur verschwiegen wird, dann wird die Ehre Christi geschmährt, die darin besteht, daß er mit seinem Leiden und Sterben für alle Sünden genug getan hat.

III.

Glaube ist nach lutherischer Lehre nicht nur vertrauendes Empfangen des göttlichen Rechtfertigungsurteils, sondern auch erneuert werden: Der Glaube ist „ein solch neu Licht, Leben und Kraft im Herzen, welche Herz, Sinn und Mut erneuert, ein andern Menschen und neu Kreatur aus uns macht . . .“ (Apol. IV 64). Rechtfertigung ist nicht nur „*justos pronuntiarı seu reputari*“, sondern auch „*ex injustis justos effici seu regenerari*“ (Apol. IV 72), das ist „aus ungerecht fromm, heilig und neu geboren werden“ (Apol. IV 117, vgl. Schmalk. Art. p. III Art. 13). So kann der Rechtfertigungsglaube nicht ohne gute Werke sein: „Auch wird gelehrt, daß solcher Glaube gute Frucht und gute Werk bringen soll, und daß man müsse gute Werk tun, allerlei, so Gott geboten hat . . .“ (C. A. VI 1). „So kann er auch nicht in denjenigen sein, die noch der Welt fleischlich, nach des Satans und des Fleisches willen leben“ (Apol. IV 144).

Wiedergeburt ist nun aber keine beliebige religiöse Veränderung des Herzens der Glaubenden, sondern die Erneuerung des Herzens zu fröhlicher Zustimmung zu Gottes Gesetz und die Befreiung des versklavten Willens zum Gehorsam gegenüber Gottes Geboten. Die Wiedergeborenen „fahen an, dem Gesetz hold zu werden und demselbigen zu gehorchen“ (Apol. XII 82). Sie empfangen „*motus consentientes legi Dei*“ (Apol. IV 175). Ebenso sind die guten Werke „gut“ nicht in irgendeiner Abstraktion, sondern Werke des Gehorsams gegenüber Gottes Gesetz, Werke, durch die die Gebote Gottes erfüllt werden und zwar dieselben Gebote, die vorher dem Menschen als unerfüllbar gegenüberstanden. Dieser Gehorsam ist aber kein Werk des Gesetzes, sondern die Frucht der Rechtfertigung und damit die Frucht des Heiligen Geistes. Dieser Gehorsam entsteht nicht als Antwort auf das göttliche „du

folgst!“, sondern als Antwort auf die empfangene Gnade. Von dem Gesetz und seinem Fluch ist der Wiedergeborene frei; er lebt nicht unter dem Gesetz, sondern in dem Gesetz: „Die Kinder Gottes im Gesetz leben und nach dem Gesetz wandeln, wölchs S. Paulus in sein Episteln das Gesetz Christi und das Gesetz des Gemüts nennet“ (Epit. VI 6).

Daselbe Gesetz, das den Menschen als Sünder schreckt, schlägt und peinigt, bekommt für den Menschen als Wiedergeborenen den Charakter einer freundlichen väterlichen Weisung. So rühmt Luther nicht nur das Evangelium, sondern auch das Gesetz „als den höchsten Schatz, von Gott vergeben“ (Gr. Rat. I. Hauptst. Beschl. 333). Das Gebot Gottes, das für den Sünder die Offenbarung des göttlichen Zornes ist, wird für den Wiedergeborenen ein „großer Trost im Herzen“: „Derhalben sollst Du von Herzen froh sein und Gott danken . . .“. „Sollt’ nu nicht ein Herz springen und vor Freuden zufließen, wenn es zur Arbeit ging und täte, was ihm befohlen wäre . . .?“ (Gr. Rat. 4. Gebot 115 bis 120.) Ist es Wirklichkeit, daß „die rechtgläubigen und wahrhaft zu Gott bekehrten und gerechtfertigten Christen vom Fluch des Gesetzes erledigt und frei gemacht sein“, dann kann der Wiedergeborene nun auch das Gesetz rühmen und mit Psalm 1 und 119 sprechen: „Wohl dem, der Lust zum Gesetz des Herrn hat und redet von seinem Gesetz Tag und Nacht“ (Sol. Decl. VI 4).

Das bedeutet für die Gemeinde in ihrem Verhältnis zum Gebot der Bekenntnisgebundenheit der Kirchenleitung: Die Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden wird nicht um der Forderung willen, sondern um der empfangenen Gnade und Freiheit willen in fröhlichem Drang ihres Herzens Christus bekennen und dafür sich einsetzen, daß er überall bekannt wird. Um der Freiheit vom Gesetz willen wird die Gemeinde nach einer Kirchenleitung streben, die die gleiche Freiheit in Christo anerkennt und bekennt. Um des gehörten Evangeliums willen wird die Gemeinde der Glaubenden nicht ertragen, daß sie geleitet wird von solchen, die das eine Wort Gottes in Jesu Christo verleugnen. Sie wird nicht anders können als sich von einer solchen Kirchenleitung lossprechen, die nicht der Verkündigung des Evangeliums dient, sondern dieses direkt durch Irrlehre ersetzt oder indirekt leugnet, indem sie Lehre des Evangeliums und Irrlehre paritätisch behandelt. Im Glauben an Christus frei vom Gesetz wird die Gemeinde um der Freiheit willen Christus bezeugen, indem sie einer Christus bezeugenden Kirchenleitung gehorcht; denn nur von ihr gilt das Wort Jesu: „Wer euch höret, der höret mich“ (Luk. 10, 16, vgl. E. A. XXVIII 22, Apol. VII 28, 47 u. ö.). In diesem Sinne gilt, daß die Gemeinde „notwendig“

zu der Kirchenleitung kommen „muß“, die ihrem Bekenntnis entspricht, — „muß“, nicht bereits, weil es das Gesetz der Kirchenleitung so befiehlt, noch weniger deshalb, weil etwa dieses Gesetz Kraft gäbe, ihm zu gehorchen, sondern weil allein Christi Wort und Werk die Gemeinde beschenkt. Ist doch das Bekenntnis lediglich die Lehre von der Ehre Christi, die darin besteht, daß er allein ein Verdienst hat und dieses sein Werk und Verdienst dem Sünder umsonst zuteil werden läßt.

IV.

Die Werke des neuen Gehorsams sind nicht Erkenntnisgrund für die Wirklichkeit der Gnade. Dies gilt nicht nur von den Gesetzeswerken des natürlichen Menschen, sondern auch von den Früchten des Heiligen Geistes in den guten Werken des Wiedergeborenen, also nicht nur vom Gehorsam überhaupt, sondern auch vom neuen Gehorsam der Glaubenden. Die lutherischen Bekenntnisschriften bezeichnen zwar gelegentlich die guten Werke des neuen Gehorsams als „Anzeigung der Seligkeit“ (Sol. Decl. IV 38). So kann gesagt werden, daß des Heiligen Geistes „Gegenwärtigkeit und Inwohnung die guten Werk Zeugen sein“ (Epit. IV 15). Aber im Unterschied zur reformierten Lehre wird der Ausbau dieser Ansätze zum Syllogismus practicus unterlassen. Erkenntnisgrund für den Stand in der Gnade bleibt allein das Evangelium in Wort und Sakrament.

Gilt dies von jedem Christenmenschen, so gilt dasselbe von der christlichen Gemeinde: *notae ecclesiae* sind allein *pura evangelii doctrina* et *administratio sacramentorum* consentanea evangelio Christi (Apol. VII 5). Damit wird keineswegs geleugnet, daß die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen ist, in der der Heilige Geist „die Heiligung machet und mehret, daß sie täglich zunehme und stark werden im Glauben und seinen Früchten, so er schaffet“ (Gr. Kat. 3. Art. 53). Vielmehr geht der angeführten Aussage der Apologie über die *notae* unmittelbar der Satz voraus: die christliche Kirche „stehet furnehmlich in Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen, als des Heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes“. Und dann wird fortgesetzt: „dieselbige Kirche hat doch auch äußerliche Zeichen, dabei man sie kennet, nämlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sakrament demselbigen gemäß gereicht werden, da ist gewiß die Kirche, da sein Christen und dieselbige Kirche wird allein genennet in der Schrift Christus Leib“ (Apol. VII 5). Die Gemeinschaft der Glaubenden ist immer zugleich die Gemeinschaft der Heiligen, die im neuen Gehorsam wandeln, aber Erkennungszeichen für das Dasein der Kirche ist nicht die Heiligkeit

ihrer Glieder, sind nicht die guten Werke, auch nicht die Ordnung und Verfassung. Der standhafte Kampf gegen eine bekenntniswidrige Kirchenleitung kann, so gewiß er geboten ist und aus dem Glauben notwendig folgt, nicht Erkenntnisgrund dafür sein, daß diese Gemeinde wirklich Gemeinde Jesu Christi ist. Auch dann, wenn der Gehorsam einer Gemeinde gegenüber dem Gebot der Bekenntnisbindung wirklich vom Heiligen Geist gewirkt ist, ist er nicht Erkenntnisgrund für die Christlichkeit dieser Gemeinde. Erkenntnisgrund sind allein das Evangelium und die Sakramente. Dieses ist mit Nachdruck zu sagen, wenn die Uebertragung der Lehre vom Gesetz und Evangelium auf das Verhältnis von Ordnung der Kirche und Glauben vorgenommen und durchgeführt wird. Die Aussagen der Bekenntnisschriften über die Erkennbarkeit der Gemeinschaft der Heiligen und über die Erkennbarkeit der Heiligkeit des einzelnen Glaubenden decken sich durchaus.

Die wichtigsten Gründe für den Fortfall des Rückschlusses von den guten Werken auf die empfangene Gnade sind folgende: Die Wiedergeburt ist noch unvollkommen und die guten Werke sind unrein. Noch ist der Glaubende nicht auferstanden, noch ist er nicht mit dem geistlichen Leib bekleidet! „Weil wir in diesem Leben allein die Erstlinge des Geists empfangen, und die Wiedergeburt nicht vollkommen, sunder in uns allein angefangen, bleibet der Streit und Kampf des Fleisches wider den Geist auch in den auserwählten und wahrhaft wiedergeborenen Menschen“ (Sol. Decl. II 68). Auch „unsere besten Werke, auch nach empfangener Gnade des Evangelii . . ., sein noch schwach und nicht gar rein“ (Apol. IV 163).

Analog gilt von der Gemeinde als externa societas, daß sie nur teilweise wiedergeboren ist. Bis zum Jüngsten Gericht sind ihr Böse und Heuchler beigemengt. Böse widerstreben Gottes Geboten in offener Auflehnung, und Heuchler vollbringen Werke, die äußerlich den Forderungen der Gebote entsprechen. Diese Menschen sind „membra regni diaboli“. Aber auch wenn die Kirche die ihr gegebene Schlüsselgewalt auftragsgemäß gegen die Gottlosen anwendet, vermag sie trotzdem entsprechend dem Gleichnis Jesu vom Unkraut unter dem Weizen nicht, sich von ihnen ganz zu scheiden, ja nicht einmal die Heuchler aus den kirchlichen Ämtern zu entfernen. Diese Scheidung ist die Tat des wiederkommenden Christus selbst. Bis dahin wird sich die Kirche nicht mit Sicherheit dagegen wehren können, daß kirchlicher Einsatz von Gliedern der Gemeinde, ja selbst von führenden Männern der Kirche aus unkirchlichen Gründen erfolgt. „Nondum revelatum est regnum Christi“ (Apol. VII 17).

Der noch umfassendere Grund gegen den Rückschluß von den Werken auf den Stand in der Gnade ist damit gegeben, daß in der Buße sich auch die guten Werke der Wiedergeborenen als sündig erweisen. Der Gehorsam des Christen ist nicht nur unvollkommen, sondern auch sündig. „Unvollkommen“ heißt zunächst, daß nur einzelne gute Werke geschehen. Gottes Gesetz aber läßt sich nicht zerteilen; wer nicht alle Gebote Gottes erfüllt, der hat keines von ihnen erfüllt. Darum ist die Buße des Christen „nicht stücklich und bettelisch wie jene, so die wirklichen Sünde (d. h. einzelne Tatsünden) bußet, . . . sondern stoßt alles in Haufen, spricht, es sei alles und eitel Sünde mit uns“ (Schmalk. Art. p. III Art. III 36). Analog gilt von der Gemeinde: auch ihr gehorsamer Kampf um die Ordnung ist nicht nur unvollkommen, sondern auch sündig. Kämpft sie entsagungsvoll ihren Kampf um die Bekenntnisbindung ihrer Leitung, läßt aber beispielsweise in der Fürbitte nach, so ist auch ihr Kampf um die Freiheit, d. h. für die Bekenntnisgebundenheit der Kirchenordnung sündig. Oder leidet sie für die Erhaltung der reinen Verkündigung in ihrer Mitte, aber rühmt sie sich dieses Leidens als eines Verdienstes, dann ist dieses Leiden Lästerung Christi. Nicht nur der einzelne Christenmensch, sondern auch jede, auch jede standhaft kämpfende Gemeinde wird, wenn anders sie Gemeinde Christi ist, bekennen müssen: „Was wollen wir lange suchen, teilen oder unterscheiden? . . . es bleibt nichts da, damit wir mochten was Guts gedenken, die Sünde zu bezahlen, sondern ein bloß, gewiß Verzagen an allem, das wir sind, gedenken, reden oder tun etc.“ (Schmalk. Art. p. III Art. III 36). Eine Gemeinde wird sich als Gemeinde Jesu Christi einzig und allein erkennen können im gläubigen Empfang der Vergebung.

V.

Der Ablehnung des Schlusses von den guten Werken auf den Stand in der Gnade würde logisch entsprechen die Ablehnung des umgekehrten Schlusses von den Sünden auf den Stand außerhalb der Gnade. In der Tat ist zunächst nochmals zu betonen, daß niemand im Stand der Gnade ist, der sie nicht immer wieder neu empfängt. Die Gnade wird aber nicht anders empfangen, als daß der Mensch sich als Sünder erkennt und Jesu Christo seine Ehre als dem allein Heiligen läßt. Dies gilt in gleicher Weise vom einzelnen Christen wie von der einzelnen Gemeinde, und zwar von jedem Christen und von jeder Gemeinde. Die Behauptung, daß in einem Christenleben oder in einer Gemeinde keine Sünden mehr zu beklagen, d. h. aber zugleich kein Unter-

worfen sein unter Gottes Zorn mehr zu erleiden sei, würde im Gegenteil bedeuten, daß man von Gottes Gnade nichts weiß.

Die Kirche würde aber weder die Wirklichkeit der Buße noch die der Vergebung ernst nehmen, wenn sie nicht auch um die Vollmacht des Sündebhaltens wüßte, die mit der Uebertragung der Schlüsselgewalt an die Apostel ihr selbst gegeben ist. Mit der Vollmacht, Sünde zu behalten, ist der Kirche die Vollmacht gegeben, Glieder ihrer Gemeinschaft durch den Bann aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen. Der Bann hat nach den lutherischen Bekenntnisschriften in folgenden beiden Fällen zur Anwendung zu kommen: Gegenüber Irrlehrern und gegenüber hartnäckigen, groben Sündern.

Als Irrlehren gelten nicht „*inutiles opiniones, quae . . . non evertunt fundamentum*“ („*hoc est, veram Christi cognitionem et fidem*“, Apol. VII, 20), selbst wenn sie nicht nur überflüssig, sondern auch verkehrt sind. Als Irrlehrer gelten nicht „die Personen, so aus Einfalt irren und die Wahrheit des göttlichen Wortes nicht lästern“. (Vorrede zur Konkordienformel S. 756), wobei unter „Wahrheit des göttlichen Wortes“ wiederum wesentlich das Evangelium zu verstehen ist. Vielmehr sollen „eigentlich verworfen werden“ „die falschen und vorführischen Lehren und derselben halstarrige Lehrer und Lästere, . . . dieweil dieselbe dem ausgedrückten Wort Gottes zuwider und neben solchem nicht bestehen können, auf daß fromme Herzen für derselben gewarnet werden möchten“ (ebenda). Dabei sind „halstarrig“ solche Lehrer, die sich nicht eines Besseren belehren lassen, sondern fortfahren, ihre Irrlehre in der Kirche zur Geltung erheben zu wollen. „*Impii doctores deserendi sunt*“ (Apol. VII, 48), und zwar sind *impii* bzw. *mali doctores* solche, die den Artikel von der Vergebung der Sünden verdammen (Apol. VII 21 f.). In diesen Aussagen wird unter Lehre verstanden das, was der Betreffende in Worten zum Ausdruck bringt, und zwar insonderheit in der Predigt. Der Begriff der Irrlehre faßt als solcher nicht ohne weiteres das, was ein Mensch durch sein Handeln an etwa dahinterstehender Gesinnung und Meinung zum Ausdruck bringt, vielmehr ist dieser heute verbreiteten Ausweitung des Begriffes mit Zurückhaltung zu begegnen. Werden im Widerspruch zu dem oben (unter IV) Gesagten doch wieder Werke als Zeugnis verstanden, dann müßte jeder Christ als Irrlehrer verstanden werden. Das Eigenartige der Situation, die durch die Kirchenausschüsse in den bekennenden Kirchen und in dem Verhältnis der einzelnen Gemeinden zueinander entstanden ist, ist aber paradoxerweise weithin von der Art, daß auch Gemeinden, die sich an den bekennnismwidrigen Ausschüssen in

dieser oder jeder Form unterstellten, doch gemeinsam mit den anderen erklären, daß Kirchenleitung „eigentlich“ nur von der Kirche selbst gesetzt und „eigentlich“ nur von solchen ausgeübt werden dürfe, die in gleicher Weise sich auf das Bekenntnis verpflichtet wissen. Bei solchen Gemeinden und Pfarrern dürfte kaum die Voraussetzung der Irrelehrer im Sinne der lutherischen Bekenntnisschriften vorliegen.

ferner „sollen verbannet und ausgeschlossen werden, die in öffentlichen Laster n leben, Zureri, Ehebruch etc. Item, so die heiligen Sakrament verachten“ (Apol. XI 4). Dabei ist die Voraussetzung für die Anwendung des Bannes einmal, daß die Sünden derer, die gebannt werden, „öffentlich“, „offenbärllich“ sind (Schmalk. Art. p. III Art. 9, Trakt. 74), ferner, daß nicht nur Verstöße gegen solche kirchlichen Ordnungen, wie z. B. die Einhaltung kirchlicher feste (Tract. 75 f.) vorliegen, sondern grobe Sünden, und zwar ist hier insonderheit Ehebruch genannt. Drittens ist vorausgesetzt, daß die groben Sünder „halsstarrig“ sind (Schmalk. Art. p. III Art. 9), d. h. sich durch keine Ermahnung zur Abkehr von ihrer Sünde bewegen lassen. Die Begründung des Bannes in groben Sünden scheint zunächst dem zu widersprechen, was über den Schluß von den Werken auf den Stand in der Gnade gesagt wird. Richtig verstanden bedeutet der Bann über die hartnäckigen Sünder aber den Bann über den Unbußfertigen, d. h. den Ausschluß dessen, der nicht Vergebung begehrt, sondern sie entweder überhaupt verschmäht oder durch unwürdigen, nämlich ungläubigen Sakramentsgenuß verspottet. Vergebung wird mit dem Bann demjenigen versagt, der sie nicht begehrt. „Willst du es (das „teuer Gut“ der Beichte) aber verachten und so stolz ungebeichtet hingehen, so schließen wir das Urteil, daß du kein Christen bist und auch des Sakraments nicht sollt genießen“ (Gr. Rat. R. Verm. 3. Beichte 29). Auch wenn aus der Bezeichnung der geforderten Bekenntnisbindung als Gesetz folgt, daß der Verstoß gegen diese Forderung wie der Verstoß gegen das 6. Gebot zugleich Sünde gegen das erste Gebot, die Quelle und Mitte aller Gebote, bedeutet, wird man zögern, den Fall des Ehebruches ohne weiteres dem Fall der Unterstellung einer Gemeinde unter eine bekennniswidrige Kirchenleitung analog zu setzen. Aber selbst, wenn man diese Analogie in Erinnerung an die biblische Verwendung der Ehe als Gleichnis für die Beziehung Gottes zu seinem auserwählten Volk durchdenkt, ergäbe sich dabei, daß erst eine solche Gemeinde, die „hartnäckig“, also in mehrfachen Entscheidungen und in dauerndem Festhalten, und „gröblich“ das Evangelium verleugnet, indem sie eine bekennniswidrige Kirchenleitung anerkennt und unterstützt, sich von

der Gemeinschaft der Kirche scheidet. Entscheidend kann aber für dieses Urteil ebenfalls nicht bereits die Tat dieser Gemeinde als solche sein, sondern der Unglaube der Gemeinde, d. h. letztlich die Tatsache, daß in der Gemeinde nicht mehr das Evangelium gepredigt und nicht mehr die Sakramente gemäß dem Evangelium verwaltet werden. In der Tat wird ja auch in einer solchen Gemeinde, die hartnäckig gegen das Gebot der Bekenntnisbindung der Kirchenleitung verstößt, auf die Dauer nicht die Predigt des reinen Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente erhalten bleiben können. Denn diese Gemeinde ist vom Augenblick ihrer Unterstellung unter die bekenntniswidrige Kirchenleitung an auf deren Hilfe und Entscheidung bei Ordination und Stellenbesetzung, Pfarrerausbildung und Visitation angewiesen. Sie wird nun auch solche Prediger zugesandt bekommen, die heimlich oder offen wie die Kirchenleitung dem Bekenntnis widersprechen. Sie wird mehr und mehr das Wissen um die Lehre vom Evangelium verlieren. Keine Gemeinde ist Herr über ihren Glauben, vollends vermessen aber ist die Meinung, im Glauben bleiben zu wollen, auch wenn die Verkündigung des Evangeliums aufhört.

Der Verzicht auf vorschnellen Bann bzw. auf vorschnelle Aufsagung der Kirchengemeinschaft bedeutet nicht die Gutheißung dessen, was im Verstoß gegen das Gesetz Gottes geschieht. Aber die Kirche verzichtet damit auf vorschnelle Identifizierung ihres Zorns mit dem Zorn Gottes und bleibt dessen eingedenk, daß auch sie selbst mit ihrer Sünde Gottes Zorn reichlich verdient hat. Wenn aber die Kirche durch den Bann exkommuniziert, dann bedeutet dies auch allerdings allen Ernstes: Gott behält dem Gebannten die Sünde, Gott achtet ihn nicht für ein Glied am Leib Christi! Und zwar behält Gott dem Gebannten seine Sünde so lange, bis dieser Buße tut und Absolution erhält. Nicht nur die Absolution, sondern auch die Retention des Predigtamtes ist Stimme Gottes, die vom Himmel ertönt, wenn auch nun nicht Leben schenkend, sondern tötend.

Wenn wir auf den Gedankengang der vorstehenden fünf Abschnitte zurückblicken, so ist das Ergebnis weder eine dogmatische Formel noch ein kirchenpolitisches Rezept, sondern der vorstehende Gedankengang erweist sich als ein „Gang“ im eigentlichen Sinne, als ein Schreiten zwischen zwei verschiedenen Worten Gottes: Wir durften nach dem ersten Schritt beim Gesetz nicht stehen bleiben, ohne uns dann zum zweiten Schritt rufen zu lassen durch das Evangelium. Wir durften aber auch hier nicht stehen bleiben, ohne uns zum dritten Schritt

wiederum rufen zu lassen durch das Gesetz: Des Gesetzes Forderung erfüllt der Wiedergeborene durch den Heiligen Geist! Und wiederum war weiter zu schreiten zum E v a n g e l i u m , das allein dem Glaubenden sagt, wer er durch Christi Wohltat ist. Weder das Gesetz, noch die Freiheit vom Gesetz und damit weder Gesetz noch Evangelium dürfen isoliert werden. Vielmehr ist in jedem Fall, sei es, daß man vom Gesetz, sei es daß man vom Evangelium spricht, immer zugleich von Gesetz und Evangelium zu sprechen. Wer allein mit dem Gesetz oder allein mit dem Evangelium sein Handeln begründen will, begründet es nicht mehr auf Gottes Gesetz und auch nicht mehr auf das Evangelium Jesu Christi. Wenn man schon den Grundsatz der Bekenntnisbindung der Kirchenleitung mit dem Gesetz in Verbindung bringt, dann muß man auch ganz klar erkennen und festhalten: wer die Freiheit vom Gesetz preist, ohne die bleibende Gültigkeit des Gesetzes mit Furcht und Zittern zu bekennen, der preist nicht mehr die Freiheit vom Gesetz durch das Evangelium, sondern ist Libertinist, macht die Freiheit zum Deckel der Bosheit. Wer andererseits das Gesetz preist in Wort und Tat, aber nicht das Evangelium bekennt, das ohne des Gesetzes Werke gerecht macht den, der da glaubt, der preist nicht mehr das Gesetz Gottes, sondern ist Judaist, gerät unter den Bann der Mächte dieser Welt und geht selbst unter dem Joch zu Grunde, das er eigenmächtig anderen auferlegt.

Das bedeutet für die besondere Frage, die in der Einleitung gestellt wurde: jeder Gemeinde ist die Forderung zuzurufen, daß ihre Leitung bekenntnisgebunden sein müsse. Diese Forderung ist verstärkt und unausweichlich insbesondere solchen Gemeinden zuzurufen, die im Begriff sind, sich einer nicht bekenntnisgebundenen Kirchenleitung zu unterstellen, oder einer solchen sich schon unterstellt haben. In diesem Falle wird es nicht erlaubt sein, einer solchen Gemeinde auf ihrem Weg des Ungehorsams zu folgen. Da Liebe ohne Gehorsam gegen Gottes Gebot nicht Liebe ist, ist die wahre Liebe gegenüber dem Ungehorsamen die, daß man sich von seinem Tun scheidet, d. h. hier, daß die andere Gemeinde im Gehorsam gegen das Gebot der Evangeliumsverkündigung eine bekenntnisgebundene Kirchenleitung einsetzt und stärkt, auch auf die Gefahr eines bleibenden Schismas hin. Aber man wird einer Gemeinde, in der das Evangelium gepredigt und die Sakramente gemäß dem Evangelium gereicht werden, nicht ohne weiteres allein deshalb absprechen dürfen Kirche Jesu Christi zu sein, weil sie dem Gebot der Bekenntnisbindung der Leitung nicht gehorcht. Vielmehr wäre zunächst unter Bitten und Warnen zu warten, ob dieser Ungehorsam sich

wirklich als halsstarrig und hartnäckig erweist, und unter Umständen wird solches Warten bei ständig neuem Ermahnen lange zu währen haben, zumal wenn in dieser Gemeinde die Erkenntnis ihres Fehltritts nicht erloschen ist. Man hüte sich, hier schnell zu urteilen. Wer dies tut, ist gefragt, ob er nicht sich selbst mit diesem Urteil die empfangene Gnade abspricht. Denn jeder ist Glied am Leibe Jesu Christi nur trotz allen Ungehorsams allein durch Gnade. Wenn aber schließlich von der Kirche die Exkommunikation vollzogen wird, dann bedeutet dieses Urteil, wie gesagt, aber auch allen Ernstes, daß nun Gott selbst die Sünde behält. Dieses Faktum göttlichen Handelns kann dann auch nicht durch kirchenpolitische Verhandlungen, sondern allein durch das Wort der Absolution, d. h. wiederum allein durch Gottes eigenes Handeln beseitigt werden.

Das Schreiten zwischen den beiden Worten des Gesetzes und des Evangeliums ist nun aber kein gleichmäßiges Schreiten. Daß eigentliche Eilen dieses Schreitens erfolgt immer bei den Schritten vom Gesetz zum Evangelium. Hier liegt die Richtung, die Rettung und die Freude unseres Weges. Gesetz und Evangelium werden nur dann recht gelehrt und ihre Einheit im Wort Gottes wird nur dann recht gepriesen, wenn zugleich beide in ihrer Unterschiedenheit gelehrt werden. Recht werden aber beide nur dann unterschieden, wenn das Evangelium „noch viel tausendmal höher“ gesetzt wird als das Gesetz (Apol. IV 186), und nicht das Gesetz, sondern „der Glaube für den allerheilsamsten, edelsten, heiligsten, größten, angenehmsten, besten Gottesdienst gelobt und geprieset wird“ (Apol. IV 60). Denn der Gehorsam gegen das Gesetz kommt nicht durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium. Die Ordnung der Kirche kommt nicht aus der Forderung der Bekenntnisbindung, sondern aus der Predigt des Evangeliums und aus dem Glauben an die Vergebung. Indem wir durch das Evangelium gerettet werden, nicht aber durch das Gesetz, vor dessen Verdammungsurteil uns das Evangelium rettet, ist es uns nicht nur für uns selbst, sondern auch anderen gegenüber verwehrt, Gesetz und Evangelium gleich zu betonen; denn das hieße Gottes Gesetz und Gericht so handhaben zu wollen, wie es nicht einmal Gott selbst uns gegenüber tut. Weil das Evangelium tausendfach herrlicher ist als das Gesetz, ist die Weise der kirchlichen Gesetzespredigt vor allem die brüderliche Mahnung.

So wie im Neuen Testament die Paränese Warnung und Tröstung zugleich ist, so muß auch das Reden der Kirche von der Forderung der Bekenntnisgebundenheit ihrer Ordnung stets darum wissen, daß die Kraft der Ordnung nie die Forderung, sondern die Gabe, nicht

der Kampf um die Bekenntnisgebundenheit — so notwendig er geführt werden muß —, sondern die Anwesenheit des einen Herrn in Wort und Sakrament ist. Darum ist es an und für sich noch keine Schwäche der Kirche, wenn sie in der Oeynhausener theologischen Erklärung an einer Stelle, wo man im Stadium des Kampfes einen Befehl erwartet, vom „brüderlichen Beraten“ im Sinne von brüderlicher Ermahnung und Warnung spricht (Theol. Erklärung Teil B Abs. 2). Schwäche und Verfehlung der Kirche liegt dann vor, wenn sie nicht um des Evangeliums willen mahnt, sondern aus Angst vor klaren Worten. Wenn aber andererseits einer Kirche der Begriff der Mahnung zu schwach geworden ist, dann weiß sie vielleicht schon nicht mehr, was Evangelium ist. Wenn wir an Christum glauben, dann ist Mahnung in seinem Namen bindender als jegliche Forderung sonst, dann ist sie Befehl. Nicht das Mahnen ist die Verfehlung, sondern das Nicht-hören auf Mahnung.

Darüber hinaus aber bleibt die Herrlichkeit des Evangeliums auch zu preisen gegenüber denen, die der Mahnung nicht gefolgt und bekennniswidrigen Kirchenleitungen sich bereits unterstellt haben. Auch bei der Trennung der beiderseitigen kirchenregimentlichen Funktionen steht die Gemeinde, die einer bekennnisgebundenen Leitung untersteht, neben der anderen in völliger Gemeinsamkeit der Sünde vor Gott. Sie wird dies nicht nur wissen, sondern auch bekennen müssen. Die bekennnisgebunden geleitete Gemeinde ist ferner wie die andere allein auf die Gnade Gottes angewiesen, und sie wird auch dies nicht nur wissen, sondern der anderen bezeugen müssen. Die Gnade bezeugen aber heißt nicht nur, die Bedürftigkeit des anderen aufdecken, sondern auch die *promissio gratiae* dem anderen zusprechen. Bezeugung und Zuspruch der Gnade ist niemals Gutheißung menschlichen Tuns, aber allein aus der Bezeugung der Gnade kommt Umkehr, Gehorsam und neue Gemeinschaft. Dies bedeutet, daß dem anderen, so lange ein Bann von der Kirche nicht ausgesprochen ist, mit aller Mahnung und Warnung immer wieder auf das Nachdrücklichste zu bezeugen ist, daß er mitten in aller kirchenregimentlichen Trennung mit uns zusammen Glied am Leibe Jesu Christi ist.

Diese Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium in der Zuordnung von Kirchenordnung und evangelischer Freiheit wird leicht als kirchenpolitisch töricht und unpraktisch, ja direkt lähmend erscheinen. Denn demjenigen, der seinem Einsatz für eine bekennnisgebundene Kirchenleitung die letzte Schärfe geben möchte durch den Satz, daß außerhalb der bekennnisgebunden geleiteten Kirchengemein-

den kein Heil sei, wird dies verwehrt. Dem anderen aber, der sein taktisches Einschlagen eines jeden Weges, der ihm nur ein paar Monate länger mit seiner Gemeinde in Frieden zu lassen verheißt, damit begründet, daß er durch das Evangelium frei vom Gesetz sei, wird dies nicht minder verwehrt. Diese folgerungen aus der lutherischen Verhältnisbeziehung von Gesetz und Evangelium sind so scheinbar eine Lähmung sowohl der kirchenpolitischen Stoßkraft, als auch der kirchenpolitischen Handlungsfreiheit. In Wahrheit aber bedeutet die Anerkennung der Tatsache, daß Gott durch Gesetz und Evangelium zu uns spricht, wie jede echte theologische Dialektik, ein Raumlassen für die Wirklichkeit des göttlichen Handelns selbst. Indem es Gott gefällt, uns durch sein Wort anzureden, aber dieses Wort in den zwei Worten des Gesetzes und des Evangeliums uns zu sagen, werden wir darauf hingewiesen, daß sein Reden eine Wirklichkeit ist, deren wir nicht durch unsere Worte ohne weiteres habhaft sind. Die Einheit seines Redens ist die Wirklichkeit seines einen Sohnes, nicht aber die Einheit unserer Worte. Wir können von der Einheit seines Wortes nur in Anerkennung der zwei Worte des Gesetzes und des Evangeliums sprechen. Wir isolieren das Gesetz, wenn wir alle Gemeinden, die sich bekenntniswidrigen Kirchenleitungen unterstellten, exkommunizieren. Wir wagen andererseits eine für jedes organisatorische Denken wunderliche Torheit, wenn wir Gemeinden unter fremder Kirchenleitung, auch wenn sie beispielsweise die Einheit einer Kirchenprovinz in ganz verwirrender Weise sprengen, mitten im Kampf bezeugen, daß sie mit uns Glieder am Leibe Christi sind. Eine Torheit muß dieses Zeugnis für jeden sein, der in unerlaubter Weise sein Handeln mit Gottes Handeln identifiziert. Im Zittern und Zagen eines glaubenden, aber noch nicht schauenden Handelns ist dieses Zeugnis aber die Anerkennung Jesu Christi als des allein handelnden Herrn und Hirten der Kirche. Er allein ist Leiter der Kirche *jure divino*. Als diesen haben wir ihn zu ehren inmitten der auferlegten oder selbstverschuldeten Mannigfaltigkeit der Wege der Gemeinden und der Einzelnen. Auf ihn haben wir zu warten als auf den, der dem Wirrwarr dieser Zeit ein Ende bereitet. In diesem Glauben kämpfen wir und rufen, warnen, bitten die anderen, mit uns dem Gebote Gottes zu gehorchen, das der *jure humano* gesetzten Leitung der Kirche befiehlt, allein dem Evangelium und seiner Verkündigung zu dienen.

Abschließend ist nochmals zu betonen: Der vorstehende Gedankengang hat seine Voraussetzung erstens darin, daß in den beiden Gemeinden, die so miteinander unter Gesetz und Evangelium in Beziehung

gesetzt wurden, das Evangelium verkündigt und die Sakramente evangeliumsgemäß verwaltet werden. Darüber hinaus verbindet die beiden Seiten, die hier ins Auge gefaßt wurden, auch die Voraussetzung, daß sie gemeinsam dieselbe Lehre von der Kirchenleitung grundsätzlich anerkannt und diese Anerkennung nicht widerrufen haben. Gegenüber Irrlehrern ergeben sich ganz andere Konsequenzen, als gegenüber diesen Gemeinden und ihren Pfarrern und Ältesten, auch wenn sie in ihrem Handeln unechte, eigene Wege gegangen sind. Darum ist es keineswegs nebensächlich, sondern von großer Bedeutung und ernst zu nehmender Tragweite, daß die bekennenden Kirchen sich zu den dogmatischen Aussagen des Theiles A der theologischen Erklärung von Bad Deynhausen in voller Einmütigkeit gestellt haben.

Die zweite Voraussetzung der vorstehenden Ausführungen ist die hypothetisch übernommene, aber nicht dogmatisch näher begründete Behauptung einer Analogie zwischen Kirchenordnung und Gesetz. Die Aufgabe war hier nur, eine in der kirchenpolitischen Diskussion häufig vorkommende These zu Ende zu denken. Dieselben Fragen, die hier lediglich per analogiam beantwortet wurden, müßten — und da liegt die Grenze dießs Beitrags — nun auch direkt und auch im einzelnen aus den Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften über Kirche und Kirchenordnung erörtert und beantwortet werden. Eine solche Untersuchung, die jenseits des in diesem Rahmen Möglichen liegt, dürfte jedoch zu keinen wesentlich anderen Ergebnissen kommen, wenn anders die lutherische Lehre in allen Aussagen von der doctrina evangelii her bestimmt ist.

Die Mitarbeit der Gemeinschaftsbewegung am Verfassungsleben der Kirche.

Von Walter Michaelis.

Bis zum Weltkrieg war die Gemeinschaftsbewegung am Verfassungsleben der Kirche in sehr geringem Maße beteiligt. In gewissen Gegenden von West- und Süddeutschland hatte die geschichtliche Entwicklung und ein stärkeres Gefühl der Verantwortung für die Gesamtheit der Kirche Gemeinschaftsleute in größerer Zahl in die Kirchenvorstände und Gemeindevertretungen geführt. Aber im übrigen Deutschland war schon das eine viel seltenere Sache, und in den höheren Synoden war höchstens ein durch ein weiterschauendes Kirchenregiment berufener Gemeinschaftsmann ein einsamer Vertreter der Bewegung.

Das wurde mit einem Schlage anders durch Weltkrieg und Revolution. Der Weltkrieg rief das ganze Volk zum Einsatz seiner zusammengefaßten Kraft auf den Plan. Die Erschütterung der Kirche durch die Revolution machte ihr Beben auch in den Gemeinschaften stark spürbar. Man merkte, daß man nicht eine Insel in Volk und Kirche war, die ruhig in den umgebenden Wellen stand. Man spürte die Verflochtenheit mit dem Ganzen und bekam ein viel stärkeres Verantwortungsgefühl für das Ganze.

Vorsitzender des Gnadauer Verbandes war damals noch der Direktor des Johanneums in Barmen, D. Theodor Saarbeck. Er berief im Mai 1919 eine Vorstandssitzung, von der die Verhandlungsniederschrift unter Punkt 7 der Tagesordnung „Stellung zur Kirchenfrage“ folgendes berichtet:

„Nach einer eingehenden allseitigen Durchsprache der Lage und dessen, was wir erstreben, werden die Wünsche des Gnadauer Verbandes in folgende sechs Punkte zusammengefaßt:

1. Wir wünschen die Heranziehung aller charismatisch begabten Gemeindeglieder zur geordneten Mitarbeit.
2. Wir wünschen das Recht auf die Benützung der Kirchen und kirchlichen Gebäude zu Gemeinschaftsfeiern und Evangelisationen im Rahmen der kirchlichen Gemeinde- und Gottesdienstordnung und unter Bürgschaft der Gemeinschaftsleitung.

3. Wir wünschen ausgesprochen zu sehen, daß die Teilnahme an Abendmahlsfeiern in brüderlichem oder häuslichem Kreise die kirchliche Ordnung nicht verlegt.
4. Wir wünschen die Aufhebung des Parochialzwanges für solche Gemeindeglieder, die aus Gründen des Gewissens und der Ueberzeugung ihre seelsorgerliche und gottesdienstliche Versorgung in einer anderen Gemeinde oder bei einem andern Pfarrer suchen.
5. Wir wünschen den Schutz der Minderheiten (Bildung von Minoritätsgemeinden).
6. Wir wünschen, daß zur geistlichen Versorgung einer Minoritätsgemeinde auch Nichttheologen herangezogen werden können.

Diese Wünsche sind durch unseren Vorsitzenden an den Vorsitzenden des Deutsch-Evangelischen Kirchenausschusses Voigts mit der Bitte einzureichen, diese dem Deutschen Kirchentage und der Kommission für denselben vorzulegen."

Nun ist es ja klar, daß alle diese Forderungen aus dem Gesichtswinkel der Gemeinschaftsbewegung gestellt waren; aber ebenso klar ist, daß man mit mehreren den Rahmen der Gemeinschaftsarbeit, innerhalb deren sich etwa Satz 2 und 3 hielten, überschritt und in das eigenste Gebiet der Kirchenordnung und Kirchenverfassung eingriff (Parochialzwang, Minderheitenschutz usw.). Das war das erstemal, daß der Gnadauer Vorstand das Wort nahm in einem Antrag, der das Verfassungsleben der Kirche berührte. Alle sechs Punkte fanden Berücksichtigung in dem Entwurf der den ersten Kirchentag vorbereitenden Kommission, sowie auch in der Verfassung der altpreußischen Kirche, teils in heute noch gültigen Bestimmungen, teils in der verfassungsmäßigen Festlegung, daß die Frage der Verkündigung durch Laien und das Minoritätenrecht durch kommendes Kirchengesetz geregelt werden sollte, was freilich nie gekommen ist. Zu den Steinen, die einem kommenden Gesetz über die Minderheiten im Wege lagen, gehörte auch ein im Verfassungsausschuß von mir gestellter Antrag, die Kirche zum Gottesdienst nur einer Minderheit zu geben, die auf dem Boden des Bekenntnisses stände. Er wurde mit einer Stimme Mehrheit angenommen. Darauf wurde das Gesetz nicht weiter verfolgt.

Schon vor der oben erwähnten Mai-Sitzung beteiligten sich einzelne bekannte Gemeinschaftsleute an einer ausgangs des Jahres 1918 einsetzenden viel beachteten kirchlichen Bewegung. Die Professoren Geim und Schmitz in Münster veröffentlichten am 15. November einen Aufruf „Für eine freie evangelische Volkskirche“. Er verlangte Stimm-

entscheid durch die kirchenmündigen Mitglieder auf den verschiedenen synodalen Stufen — Reform der Praxis der Kindertaufe (die grundsätzlich beizubehalten sei) und der Konfirmation sowie der Abendmahlsfeier — Ergänzung des Universitätsstudiums der Theologen durch seelsorgerliche Vorbereitung auf das Amt. Mit dem allgemeinen Priestertum sollte Ernst gemacht werden durch geistliche Selbstbetätigung der Gemeinden. Ein rechtlicher Bekenntniszwang sollte nicht sein. Man hoffte darauf, es werde sich eine große Schar von Christen in Deutschland sammeln um das neutestamentliche Grundbekenntnis: Jesus ist der Herr. Den Minderheiten sollte Möglichkeit zu kirchlicher Selbstversorgung gegeben werden.

Dieser Aufruf erregte weithin Aufsehen. Am 3. Januar 1920 fand in Elberfeld eine Tagung statt, der am 2. Januar eine Vorbesprechung vorausging. Es versammelten sich Theologen und Nichttheologen, besonders auch Gemeinschaftsleute. Eine Tagung in Barmen am 30. Januar sollte die besonderen Wünsche der Gemeinschaftsleute feststellen. Daß diese weithin den Gedanken des Heim-Schmigischen Aufrufes zustimmten, ist erklärlich. Nur in der Bekenntnisfrage regte sich innerhalb der Gemeinschaftsbewegung ein starker Widerspruch gegen die Losung: Jesus der Herr. Selbstverständlich verstanden die Väter des Aufrufes die Losung ihrerseits im neutestamentlichen Vollsinn. Sie wünschten sie aber in diesem ihrem Wortlaut als in der Volkskirche einigende Klammer mit denen, die so noch nicht bekennen könnten im Vollsinn des neutestamentlichen Zeugnisses vom Gekreuzigten, Auferstandenen und Wiederkommenden, die sich aber aufrichtig Jesus als Herrn unterstellen wollten nach dem Maß ihrer aus der Schrift gewonnenen Erkenntnis. Dies wurde vom größten Teil der anwesenden Gemeinschaftsleute als das Betreten einer abschüssigen Bahn abgelehnt.

Die Bewegung führte zur Berufung einer Vorkonferenz zu einem geplanten allgemeinen Kirchentag, die am 27./28. Februar 1919 in Kassel stattfand. Im Rahmen dieser Tage versammelte sich im Ständehaus zu Kassel ein sozusagen „freier Kirchentag“, von den freien Verbänden beschickt, der einen Nachmittag tagte und seine Leitung mir übertrug. Der Gnadauer Vorsitz war inzwischen auf den Schreiber dieser Zeilen übergegangen. Er wurde auch in den aus 21 Mitgliedern bestehenden Ausschuß gewählt, der die Gedanken der Vorkonferenz, insonderheit die Schaffung einer Verfassung für den alle deutschen Landeskirchen umfassenden Kirchenbund, vorbereiten sollte. Von da an war die Gemeinschaftsbewegung stets in den Vertretungen des Kirchenbundes, nämlich den Kirchentagen und dem Deutschen evangelischen Kirchenausschuß,

vertreten durch Männer wie Pastor Gauger, D. Walter Alfred Siebel, Hermann Behrens (Oßchersleben) und den Verfasser dieses Aufsatzes.

Das steigerte sich noch bei den Kirchenwahlen, die in ihrem Ausgang die Zusammensetzung der verfassunggebenden Kirchenversammlungen bestimmten. In den Versammlungen aller größeren deutschen Landeskirchen saßen gewählte Gemeinschaftsleute. Am stärksten waren sie in der verfassunggebenden Kirchenversammlung der altpreussischen Kirche vertreten und waren in ihr von beachtlicher Bedeutung.

Daß die Eröffnungspredigt im Dom zu Berlin dem Gnadauer Vorsitzenden übertragen wurde, war ein bedeutsames Zeichen der Lage. Man glaubte die Kirche in tiefer Erschütterung und von Gefahren bedroht. Da erinnerte man sich wohl der Kreise innerhalb der Kirche, der „Stillen im Lande“, die man doch als die christlich Zuverlässigen einschätzte, obschon ihr Verhältnis zur verfassten Kirche nicht immer so war, wie es die Regierenden in ihr wünschten.

Die „Gemeinschaftsgruppe“ auf der verfassunggebenden preussischen Kirchenversammlung zählte 22 Mitglieder, ausgesprochene Gemeinschaftsleute und solche, die sich ihnen in ihrer christlichen und kirchlichen Haltung verwandt fühlten und mit ihnen gemeinsam auf dieser Synode arbeiten wollten. Es seien einige mit Namen genannt: Eduard Graf von Pückler, Kaufmann Hermann Behrens, Dr. Winkler (Direktor des Bundes für Haus und Schule), Pastor Gauger, Rektor Adams, Oberingenieur Gennes, Oberstrafanstaltsdirektor Muntau, Fabrikant Walter Alfred Siebel, Direktor Grünweller (Schulgemeinde), Missionsinspektor Hoffmann (Barmen), Pastor Michaelis. Die allermeisten von uns waren im kirchlich-parlamentarischen Leben völlige Neulinge; auch untereinander traten wir zum ersten Male zu solcher Zusammenarbeit zusammen. Nicht wenige der Mitglieder dieser Gruppe waren ausgeprägte Charaktere mit sehr festen Grundsätzen und Anschauungen, und zwar in höchst verschiedener Ausprägung und aus ganz verschiedenen kirchlichen und Gemeinschaftsverhältnissen von Ostpreußen bis zum Rheinland, und trotzdem durfte die Gruppe in der Öffentlichkeit der Synode — wenige Ausnahmefälle abgerechnet — fast stets als eine geschlossene Einheit auftreten. Das ist mir noch heute wie ein Wunder. Das Geheimnis der zusammenschließenden Kraft lag in der Gebetsvereinigung, mit der wir jeden Tag begannen. Diese Synode hielt ihre Sitzung im Gebäude der Berliner Universität. Ein Hörsaal war auch uns als Gruppenzimmer zugewiesen. Auf dem Gang die schwarze Tafel, welche die nicht amtlichen Ankündigungen enthielt; dort war während der ganzen Sitzungsperiode ein Zettel angeheftet: Auditorium Nummer

so und so an jedem Morgen 10 Uhr (dies war etwa die Stunde) Gebetsvereinigung. Das sind wohl die ersten Gebetsvereinigungen gewesen, die in der Berliner Universität stattgefunden haben. Die Leitung ging zwischen uns um. Ein kurzes Gotteswort, einige hinzugefügte Bemerkungen und dann gemeinsames Gebet. In den Sitzungen der Gruppe, wo die Verhandlungsgegenstände der Synode vorbesprochen wurden, stießen manchmal feste Willen und harte Köpfe aufeinander. Aber wo sich etwas Persönliches zwischen die einzelnen stellen wollte, da brachte am anderen Morgen ein vielsagender Händedruck oder ein freundliches Wort die Sache wieder in Ordnung, und man konnte als Bruder mit dem Bruder beten. Diese morgendlichen Viertelstunden sind uns allen wohl unvergeßlich. Hinterher noch unter ihrem Einfluß eine kurze Besprechung des Nötigsten, und dann gingen wir in die Sitzungen.

Die ganze Versammlung bestand aus 221 Mitgliedern. Davon gehörten 145 der sogenannten Vereinigten Rechten an, 47 der Volkskirchlichen evangelischen Vereinigung (Mittelpartei), 19 der Gruppe Freie Volkskirche (die Liberalen), und 10 neutral sein Wollende gehörten der Arbeitsgemeinschaft für kirchlichen Aufbau an. Höchst eigentümlich lagen die Verhältnisse in der „Vereinigten Rechten“. Vereinigt hatten sich in ihr die Positive Union, die Konfessionellen Lutheraner und die Gemeinschaftsgruppe. Diese drei hielten Sitzungen für sich und außerdem gemeinsam Sitzungen in der ganzen Vereinigung. Der Aufruf für die Wahlen war in Preußen auch gemeinsam erfolgt von diesen drei Gruppen. Mit ihren 145 Sitzen hatte die vereinigte Rechte fast genau eine Zweidrittelmehrheit in der gesamten Synode, hätte also eigentlich der ganzen Synode immer ihren Willen diktieren können. Sie war aber in sich nichts weniger als einheitlich; sie war verschiedener Meinung in der Bischofsfrage, in den Fragen des Wahlrechts, in der Bekenntnisfrage, d. h. hinsichtlich der Formulierung des Bekenntnisvorspruchs. In letzterer Beziehung trat nun immer ein eigentümliches Spiel der Kräfte ein. Innerhalb der Vereinigten Rechten war weitaus am stärksten vertreten die Positive Union. Zur positiven Union zählten sich aber viele Mitglieder, die zwar in ihrer Glaubensüberzeugung durchaus biblisch-positiv standen für ihre Person, aber kirchenpolitisch erweicht waren, so daß sie in dieser Beziehung viel besser in die Mittelpartei als in die Vereinigte Rechte gepaßt hätten. War nun die Positive Union unter sich, so waren die „Entschiedenen“, die etwa nur ein gutes Drittel ausmachten, in der Minderheit. Trat aber die ganze Vereinigte Rechte zusammen, so gesellten sich in der Bekenntnisfrage die Konfessionellen Lutheraner und die Gemeinschaftsleute zu den Entschiedenen, und jetzt

waren diese in der Mehrheit und die in der Positiven Union vorhandene Mehrheit wurde zu Minderheit.

In den Kämpfen um den Bekenntnisvorspruch spielte nun unsere verhältnismäßig kleine Gruppe eine sehr bedeutsame Rolle. Wie gut entsinne ich mich noch einer Sitzung der Vereinigten Rechten, wo die Weicheren die Oberhand zu gewinnen drohten. Lange ging der Redekampf; die Redezeit wurde auf fünf Minuten herabgesetzt. Das Herz wurde den Gemeinschaftsleuten warm und der Eifer heiß; denn es ging um das Bekenntnis, was für uns keine Rechtsfrage war, sondern eine Sache des Zeugnisses. Rasch fuhren etwa sechs Hände zur Wortmeldung empor, die fast alle hintereinander zu Worte kamen. Es war von größtem Wert, daß es alle Laien waren. Jeder legte in seiner Weise ein kraftvolles Zeugnis ab. Der Vorgang war so eindrucksvoll, daß in der Sitzung der Vereinigten Rechten am nächsten Tage ein hervorragender Jurist, der innerlich auf unserer Seite stand, sagte: „Bisher dachte ich, wir befänden uns in der Bekenntnisfrage in der Defensive; der gestrige Abend hat mich gelehrt, daß wir uns in der Offensive befinden. Das verändert meine Stellung zur Abstimmung.“

Bei verschiedenen wichtigen Abstimmungen machte es das Spiel der Zahl, daß die Gemeinschaftsgruppe den Ausschlag gab, so in der heiß umstrittenen Bischofsfrage, wo wir fast einstimmig (wenn ich mich recht entsinne mit einer Ausnahme, Graf Pückler) den Bischof ablehnten.

Bei unserer ganzen Mitarbeit waren wir einig in der Innehaltung folgender Linie: Wir sind in dieser Versammlung nicht dazu da, um Sonderwünsche für die Gemeinschaftsbewegung für diese selbst durchzusetzen, wir sind da als Mitglieder der Kirche, um deren Bestes zu suchen. Das erfordert die Ehrlichkeit gegenüber der übernommenen Verpflichtung. Selbstverständlich können wir das Beste der Kirche nur suchen aus der von unserer Bibelerkenntnis und unserer persönlichen Führung her gestalteten Ueberzeugung, aber eben das Beste der Kirche. So haben wir also nicht uninteressiert dagegesehen bei Fragen, von denen die Gemeinschaftsbewegung gar nicht berührt wurde, sondern haben, falls wir einem Ausschuss angehörten, wirklich mitgearbeitet. Und wenn wir mit anderen forderten, daß die Kirche Raum gäbe für öffentliche Verkündigung durch Laien, daß die Inanspruchnahme eines anderen Geistlichen als des zuständigen erleichtert werde, daß Abendmahlsfeiern auch außerhalb der gottesdienstlichen Gebäude ermöglicht würden, so deckte sich das natürlich mit dem, was wir in der Gemeinschaftsbewegung übten und wünschten; aber dahingehende Forderungen waren für uns

nicht Sonderwünsche der Gemeinschaftsbewegung, sondern wir wünschten es der Kirche, weil wir glauben, daß es in ihr nötig sei für ihren Dienst. Wir haben daher auf der ganzen Versammlung nicht einen Antrag eingebracht, der einen Sonderwunsch der Gemeinschaftsbewegung für diese selbst befriedigen sollte. Es sei hier mit einem dankbaren Wort auch gerade des Grafen Pückler gedacht. Er war wahrlich ein Gemeinschaftsmann von reinstem Wasser, aber auch ein Mann mit weitem und geschichtlich geschultem Blick, ein unbeirrbarer Verfechter der Selbstständigkeit der Gemeinschaftsbewegung innerhalb der Kirche, aber ebenso aufrichtig in dem Wunsch, das Beste der Kirche zu suchen. Er war es, der von jeher diesen Grundsatz betont hatte, daß unsere kirchliche Mitarbeit in dem vorstehend gezeichneten Sinn zu erfolgen habe.

Es ist im Laufe der Jahre seitdem in vielen kirchlichen Körperschaften besonders der untersten Instanzen hinsichtlich der Mitarbeit der Gemeinschaftsleute nicht immer erwünscht hergegangen, oft so unerwünscht, daß die Gemeinschaftsleute weiterhin die Lust zu jeder derartigen Mitarbeit verloren. Das lag gewiß oft daran, daß andere Mitglieder der Gemeindegemeinschaften die geistlichen Anliegen unserer Brüder und ihre Glaubenshaltung durchaus nicht verstanden, ja ihre Gegner waren. Es lag vielleicht auch daran, daß unsere Brüder öfters nicht den genügenden Weitblick hatten, noch mehr aber wohl daran, daß sie sich öfters doch mehr als Güter der Gemeinschaftsbelange fühlten, als daß sie nach oben genanntem Grundsatz ihr Amt führten. Wir könnten aber einen größeren Einfluß haben, und auch unser Christuszeugnis in den Sitzungen würde oft williger angenommen werden, wenn wir den anderen Mitgliedern der Körperschaften gegenüber auf dem Boden stünden, daß wir, wie es in unseren Richtlinien heißt, das Wohl der ganzen Kirche an unserem Teil mitsuchten. Wir wissen nicht, welchen Weg die Kirche nehmen wird und wie viele von den Grundsätzen kirchlichen Handelns, die für uns bisher galten, in das Werden mit hinübergenommen werden können. Daß aber der Weg, den wir in den bisherigen kirchlichen Synoden in der geschilderten Richtung gegangen sind, der richtige war, ist mir ohne Zweifel. Anders kann man in den kirchlichen Körperschaften mit gutem Gewissen eigentlich auch gar nicht sein, und nur so — das machen andersdenkende Gemeinschaftsleute sich oft gar nicht klar — können wir die Gemeinschaftsbewegung bewahren vor kirchlichen Eingriffen. Denn sobald wir Sonderwünsche in Gestalt von Anträgen, die Rechtskraft erlangen sollen, vor die Kirche bringen, müssen wir dieser natürlich einräumen, daß sie bei der Gestaltung der Dinge ein gewichtiges Wort mitspricht. Dann werden aber unsere

Grundsätze mit denen der Kirche oft auseinanderstoßen, da wir in der gleichen Sache oft von sehr verschiedenen Voraussetzungen ausgehen werden. Unsere Sache regeln wir selbst (selbstverständlich nicht, als ob wir Freikirchen wären, sondern indem wir unsere Stellung innerhalb der Kirche im Auge behalten); in den kirchlichen Körperschaften aber fördern wir nach dem Maß unserer Erkenntnis die Sache der Kirche durch Widerspruch oder Zustimmung zu dem, was die anderen in der gleichen Körperschaft erstreben, aber wie sie als Vertreter der Kirche.

Noch stärker als nach der Novemberrevolution schlugen die kirchlichen Wellen in die Gemeinschaftsbewegung nach der nationalsozialistischen Erhebung. Auch an die Pforte des Gnadauer Verbandes klopfen die „Deutschen Christen“. Im August 1933 faßte der Gnadauer Vorstand gegen eine starke Minderheit, die etwa ein Drittel des Gesamtvorstandes betrug, den Beschluß, für den Gnadauer Verband das Führerprinzip einzuführen und für den von den „Deutschen Christen“ angekündigten volksmissionarischen Feldzug Verbindungsmänner zwischen den „Deutschen Christen“ und den Gemeinschaften aufzustellen. Die Beschlüsse sind nur in einem sehr geringen Umfang zum Vollzug gekommen, der erste überhaupt nicht. Ich schloß mich ihnen nur deswegen an, weil die Minderheit erklärte, daß sie unter mir trotz des beschlossenen Führerprinzips mitarbeiten wolle. So schien nur auf diesem Wege eine drohende Spaltung verhütet werden zu können. Ich habe aber keine einzige Handlung vorgenommen, die etwa aus dem Grundsatz der Führerstellung geschlossen wäre, sondern den Vorsitz in unveränderter Weise wie bisher wahrgenommen. Und da der angekündigte volksmissionarische Feldzug in den ersten Anfängen stecken blieb, so wurde auch aus der Aufstellung der Vertrauensmänner nicht viel. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Verbindung des Gnadauer Verbandes mit den „Deutschen Christen“ sich auf das eben Genannte beschränkt hat. Es sind zwar viele einzelne dort Mitglieder geworden, dazu bewogen von dem Ruf nach Volksmission und nach Mitarbeit der Gemeinschaftsbewegung, deren Laienkräfte man ausdrücklich hierfür wünschte; korporativ ist aber weder der Gesamtverband noch ein Gnadauer Einzelverband den „Deutschen Christen“ beigetreten. Im Dezember 1933, nach der vielgenannten Sportpalastversammlung, wurden die beiden Beschlüsse (Führerprinzip und Vertrauensmänner) zurückgenommen und die Scheidung von den „Deutschen Christen“ vollzogen. Bemerkt sei aber, daß die Einladung zu dieser Sitzung, die diese Auseinandersetzung herbeiführen sollte, bereits vor der Sportpalastversammlung ergangen war. Diese Versammlung erleichterte und be-

förderte die erforderliche Stellungnahme. Der Beschluß der Scheidung selbst wurde herbeigeführt und fundamentiert durch eine sorgfältig vorbereitete und eingehende Auseinandersetzung über die Bibel als Quelle und alleinige Norm der Gottesoffenbarung (also Monate vor der Barmer Synode).

Aber auch nach der Scheidung von den „Deutschen Christen“ blieb noch offen die Frage nach der Stellung zur Bekenntnisfront. Es entsprach unserer kirchlichen Haltung, wenn wir trotz der Bejahung ihrer Glaubenshaltung uns weder dem Reichsbruderrat noch der vorläufigen Kirchenregierung unterstellten. Aber wir hatten das Bedürfnis, zu bekunden, daß wir im Kampfe der Geister auf ihrer Seite stünden, und bekundeten das durch den Anschluß an die „Arbeitsgemeinschaft der missionarischen und diakonischen Werke und Verbände in der Deutschen evangelischen Kirche“; diese hat sich ja auf die Seite der Bekennenden Kirche gestellt. Dieser Beschluß bewirkte die Lösung des großen Vandsburger Werkes von Gnadau.

So gingen wir unseren Weg durch die Nöte und Kämpfe der letzten 19 Jahre, gewiß, daß uns die Hand des Herrn dabei geführt hat.

War die Zustimmung der Gemeinschaftsbewegung zu einer seit 1918 so sich gestaltenden Mitarbeit am Verfassungsleben der Kirche eine allgemeine? Im Gnadauer Verband, der den größten Teil der landeskirchlichen Gemeinschaftskreise umfaßt, werden an etwa 6000 Orten, über ganz Deutschland verstreut, regelmäßig wöchentlich eine und mehr Versammlungen gehalten, außerdem an mindestens 2000 Orten solche in größeren Abständen. Daß bei dieser Ausdehnung und Mannigfaltigkeit der örtlichen Verhältnisse nicht alle willige Gefolgschaft leisten und Verständnis haben für diesen Weg, dürfte sehr erklärlich sein. Um einen solchen Weg ganz zu bejahen, dazu gehört entweder ein geistiger Ueberblick über die geschichtlichen Zusammenhänge und wechselseitigen Bedingtheiten oder wenigsten ein aus priesterlicher Herzensstellung kommendes Verantwortlichkeitsgefühl für das Ganze. An ersterem fehlt es manchen, weil nicht „viel Weise nach dem Fleisch“ da sind, an letzterem, weil das Christentum mancher nicht bis zu einer priesterlichen Grundhaltung sich vertieft. Dazu kommen andere sehr erklärliche Gründe. Ich habe in vielen Synoden, auch denen der höheren Stufen, beobachtet, daß das allgemeine Interesse in dem Grade stieg, als man sich den Finanzfragen näherte, und in dem Grade einem fast allgemeinen Schweigen Platz machte, als die Rede auf Fragen des persönlichen Glaubenslebens kam. So etwas wirkt nicht werbend für diese Körperschaften. Dazu vielerorts der Kleinkrieg zwischen Pfarrer und Ge-

meinschaft, an dem letztere doch sicher nicht überall die Schuld trägt. Und endlich das in weiten theologischen Kreisen üblich gewordene Absprechen über den Pietismus als eine die Kirche zersetzende und gesundes Glaubensleben mit Krankheit bedrohende Geisteshaltung. Das alles kann dem natürlichen Menschen wirklich die Lust nehmen, am Verfassungsleben der Kirche sich zu beteiligen. Daß trotzdem sich viele Gemeinschaftsleute bereit fanden, daß der Gnadauer Vorstand, der die Vorsitzenden aller Landes- und Provinzialverbände umfaßt, die erforderlichen Beschlüsse meist nahezu einstimmig faßte, beweist das Verantwortungsbewußtsein und den geistigen Ueberblick dieser Männer, und die Gefolgschaft ging mehr oder minder willig mit, am geschlossensten in wichtigen Stunden, wie z. B. bei Wahlen.

Was wird die nächste Entwicklung bringen? Niemand weiß es in der augenblicklichen Stunde der Unsicherheit. Möchte nur die Bekenntniskirche stets im Auge behalten, daß das beste Bekenntnis wenig nützt, wenn nicht Bekenner da sind, die in Fabrik, Kontor, Amtsstube und wo es sei, den Herrn Jesus bekennen, und deren gibt es, gottlob, in der Gemeinschaftsbewegung eine nicht kleine Zahl. Und möchten die Gemeinschaften nicht vergessen, daß nicht fromme Flucht aus der Verantwortung fürs Ganze eine geistlich-priesterliche Haltung ist, sondern ein an Gottes Willen und Führung gebundenes Verantwortungsgefühl, dessen Träger willig ist, auch am Verfassungsleben der Kirche mitzuarbeiten, so er die Ausrüstung dafür hat und von der Kirche gerufen wird. Pietismus nur in Winkeln abseits des kirchlichen Lebens, und Kirche, die die mit der pietistischen Glaubenshaltung geschenkten Lebenskräfte mißachtet — das wäre keine erfreuende Zukunftsaussicht.

Exegetische Zucht in der Predigt.

Von Otto Schmitz.

Predigen heißt: die frohe Botschaft weitersagen. Diese Botschaft verkündigt etwas, das geschehen ist. Nicht irgendein Geschehen, sondern das ein für allemal zu unserem Heil Geschehene. Dieses Heilsgeschehen trägt in dem Ein-für-allemal seines Geschehenseins die ganze Zukunft Gottes in sich. Das gibt dem Reden von ihm eine unerhörte Gegenwartigkeit. Die *viva vox evangelii* stellt den Hörer angesichts der „Gottesewigkeit“ des Christusgeschehens immer aufs neue in die letzte Entscheidung. Tut eine Predigt das nicht, so fehlt ihr das Eigentliche, das, was sie zur Predigt macht. Sie sagt die frohe Botschaft nicht.

Predigen heißt also nicht: etwas Gedrucktes vorlesen¹⁾. Dennoch ist das wichtigste Stück der Predigt zwischen Kanzelgruß und Amen die Verlesung des Textes. Diesen Text der Gemeinde recht auszulegen, ist die Aufgabe aller Worte des Predigers, die auf die Worte des Textes folgen. Sie dürfen zwar nicht derart in der Auslegung des Textes stecken bleiben, daß die Gemeinde nicht in ihrer besonderen Lage durch sie von Gott angeredet wird. Aber diese Anrede hat aus den Worten des Textes heraus zu geschehen. Denn die Heilige Schrift ist der Quellort aller echten Verkündigung. Sie allein ist in dem besonderen Sinne „Gottes Wort“, daß in ihr der Kirche für alle Zeiten das maßgebende Christuszeugnis geschenkt ist²⁾. Nicht nur ist alle Verkündigung der Kirche an der Schrift zu prüfen, sondern — und darauf kommt es in diesem Zusammenhang an — es gibt auch kein wirkliches Christuszeugnis, das nicht Weitergabe ihres Zeugnisses wäre. Darum ist es für die Predigt als „Wort Gottes“ schlechthin entscheidend, daß sie in der Kraft des Heiligen Geistes das Christuszeugnis der Schrift weitersagt. Das kann auch ohne Bindung an einen bestimmten Text geschehen. Das kann auch geschehen, wenn aus Anlaß des Textes und im Anschluß an ihn Evangelium verkündigt wird, ohne daß das Eigentümliche gerade dieses Textes dabei zu Worte kommt. Aber die Gefahr, daß die Predigt auf diese Weise ihren biblischen Grund verliert, liegt auf der Hand. Umgekehrt ist dieser biblische

¹⁾ Wenn Luther in der „Deutschen Messe“ befürwortet, „die postillen des tages ganz odder eyn stucke aus dem buch dem volck fur zu lesen“, so ist das eine offenbare Notmaßnahme, die den Satz nicht aufhebt, sondern bestätigt: „der geyst leret wol das reden dem alle postillen und somilien.“ Bonner Ausgabe, 3. Bd., S. 304.

²⁾ Vgl. dazu den Aufsatz des Verfassers „Grundsätzliches zur Bibelfrage“ im 3. Bd. des von Erich Stange herausgegebenen „Handbuchs für das Evangelische Jungmännerwerk Deutschlands“, Wuppertal-Barmen 1931, S. 13—37.

Grund noch nicht dadurch gewährleistet, daß der Prediger sich darum müht, der Eigenart des Textes gerecht zu werden. Exegetischer Formalismus kann an dem geistlichen Gehalt des Textes völlig vorbeigehen. Das entbindet aber nicht von der Verpflichtung, bei jeder Predigt auf das sorgfältigste die Besonderheit des Textes im Auge zu behalten, eben das, was ihn von allen anderen Texten unterscheidet. Nicht nur, weil der gerade vorliegende Text³⁾ ein Recht hat, als solcher gehört zu werden, nicht nur, weil dieses Hören der einzige Weg ist, sich auf die Dauer nicht „auszupredigen“, sondern weil etwas von der Sache, die weitergesagt werden soll, verloren geht, wenn exegetisch leichtfertig mit den Texten umgegangen wird. Dieses scharfe Eintreten für die „Individualität des Textes“, um einen Ausdruck von Martin Röhler zu gebrauchen, meint keine Isolierung des Textes. Selbstverständlich darf kein Text willkürlich aus dem Gesamtzusammenhang des Schriftzeugnisses herausgelöst werden; aber jeder Text verpflichtet den Predigenden, unter allen Umständen auf das zu hören, was gerade dieser Text ihm und der Gemeinde im Ganzen des Evangeliums von diesem Ganzen zu sagen hat⁴⁾.

Aber darf der Text wirklich in dieser Weise das erste Wort haben, oder muß man nicht doch von vornherein mit den Fragen und Bedürfnissen der Gemeinde oder zunächst mit den Fragen und Bedürfnissen des eigenen Herzens und Lebens an den Text herangehen, will man nicht hoffnungslos „im Exegetischen stecken bleiben“? Gewiß haben wir vor jedem Text mit unserer eigenen Not und mit der Not der Gemeinde zu stehen, und alles exegetische Bemühen bleibt umsonst, wenn die

³⁾ Auf die Frage der Textwahl braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden. Im folgenden sind als Predigttexte durchweg längere Texte, insbesondere die kirchlichen Perikopen, vorausgesetzt.

⁴⁾ Hans Asmussen hat im II. Band seiner „Gottesdienstlehre“, den er „Das Kirchenjahr“ nennt (München 1936), für die Predigt „einen festgelegten Gang durch die Heilige Schrift“ im Anschluß an die altkirchlichen Perikopen vorgeschlagen. Er sieht in der „Doppelheit der kirchlichen Texte“ für jeden Sonntag „eine — offenbar sehr frühe — Erkenntnis von der Polarität christlicher Verkündigung“ wirksam. Demgemäß hält er es für „notwendig, sich bei jedem Texte seines ‚Kontrapunktes‘ bewußt zu sein, also jedenfalls einen zweiten Text im Sinne zu haben.“ So wichtig und fruchtbar dieser Gesichtspunkt ist, nicht zum wenigsten auch, um einer falschen Isolierung des jeweiligen Textes zu wehren, so darf er doch nicht dazu führen, daß dem eigentlichen Texte durch die Rücksicht auf einen anderen seine Spitze abgebrochen wird. Da es sich im Schriftzeugnis um die Bezeugung einer geistlichen Lebensseinheit handelt, so darf man darauf vertrauen, daß diese Einheit in ihrem Lebenszusammenhang sich auch dann wirksam erweist, wenn das Besondere des einzelnen Textes herausgestellt wird. Vorausgesetzt ist dabei freilich, daß man selber etwas von dieser geistlichen Lebensseinheit des Wortes Gottes weiß. Gerade in dieser Richtung aber kann das „Kirchenjahr“ von Asmussen jungen und alten Predigern große Dienste tun.

Predigt nicht die Antwort Gottes auf unser menschliches Fragen gibt und die Hilfe Gottes in unsere menschliche Hilflosigkeit bringt. Dennoch ist es völlig verfehlt, diese unsere Lage von vornherein zum Blickpunkt für unsere Sicht des Textes zu machen, in der Sorge, sonst den Boden unter den Füßen zu verlieren und mit dem Text in der Luft d. h. im Leeren zu stehen. Ganz im Gegenteil, wir dürfen und müssen uns durch den Text zunächst einmal „aufheben“ lassen; nichts ist heilsamer, als daß wir beim gesammelten Lauschen auf den Text den Boden unter den Füßen verlieren — den festen Boden unserer Sichten und vermeintlichen Einsichten. Die Ratlosigkeit, in die wir durch diese „aufhebende“ Kraft des Textes versetzt werden, ist eine wahre Wohltat Gottes. Denn die Luft, in die wir hineingelangen, wenn der Text uns „aufhebt“, ist das Klima des Heiligen Geistes. Und wir sollen uns ja hüten, eigenwillig und eigenmächtig allzufrüh wieder festen Boden unter die Füße gewinnen zu wollen. Es schadet gar nichts, wenn wir einmal für einige Zeit mit dem Texte „in der Luft hängen“. Er wird uns schon wieder auf den Boden setzen, auf unseren eigenen Boden und auf den Boden der Gemeinde. Aber es ist etwas anderes, mit dem Texte, d. h. so, daß er angefangen hat, über uns Herr zu werden, wieder in der „konkreten Situation“ zu stehen, als trotz des Textes, d. h. so, daß wir bei aller seiner „Verwertung“ grundsätzlich doch seine Herren geblieben sind, nie von der „konkreten Situation“ losgekommen zu sein.

Damit soll keineswegs einem schwärmerischen Ueberfliegen der Begebenheiten unseres eigenen Lebens und des Lebens der Gemeinde das Wort geredet werden; denn es handelt sich bei diesem „Aufgehobenwerden“ durch den Text nicht um eine Auffahrt in den Sternenraum des „reinen Geistes“, der etwas völlig anderes ist als der Heilige Geist des dreieinigen Gottes, sondern um die strenge Bindung an das Wort des Textes als Bestandteil der Heiligen Schrift, insofern diese der Quellort alles echten Christuszeugnisses ist. Damit dieses Zeugnis recht ausgerichtet werde — hier und jetzt —, dazu ist der Text uns gegeben. So könnte man — recht verstanden — wohl sagen, der Text sei um der Gemeinde willen da und nicht die Gemeinde um des Textes willen. Und doch sind Prediger und Gemeinde nur darum und nur insoweit freie Herren aller Dinge und damit auch des Predigttextes, als sie an Christus und durch ihn an Gott gebunden sind. Diese Bindung aber führt — in der Freiheit des Heiligen Geistes — zurück zu einem ganz sorgsamem Achten auf den Wortlaut des Textes, durch den ja Gott zu uns selber in unserer Lage und zu unserer Gemeinde in ihrer Lage reden will. Und es hat sich schon oft genug bewährt, daß gerade dann,

wenn man in exegetischer Bohrarbeit mit heißem Bemühen in den Sinn des Textes einzudringen suchte, plötzlich in seiner Tiefe der Quell des lebendigen Wassers aufsprang, das den eigenen Durst und den Durst der Gemeinde auf ewig zu stillen vermag⁵⁾. Gewiß besteht bei dieser strengen Bindung an das Wort des Textes die Gefahr, im Texte stecken zu bleiben und nicht zu sich selber und den Hörern zu gelangen. Aber es ist weniger schlimm, wenn ein Anfänger in seiner Predigt noch nicht „gemeindgemäß“ genug ist, als wenn er die „Gemeindgemäßheit“ seiner Predigt auf Kosten ihrer „Textgemäßheit“ erstrebt. Denn der echte Weg zur Gemeinde führt immer durch den Text in seiner konkreten Bestimmtheit hindurch, nie an der konkreten Bestimmtheit des Textes vorbei. Darum sind wir gerade dann, wenn wir bei unserer Verkündigung die Lage der Gemeinde mit der Liebe von 1. Kor. 13 zu umfassen suchen, an das Wort des Textes gewiesen. Das bedeutet keinen Götzendienst mit dem Text. Wir wissen, daß wir es im Texte zuletzt nicht mit dem Texte als solchem, sondern mit dem Herrn des Textes zu tun haben, der uns durch ihn sein Wort sagt, damit wir es der Gemeinde weitersagen, daß also der Weg zum Text und durch ihn hindurch zur Gemeinde nur in der Kraft des Heiligen Geistes gefunden und gegangen werden kann. Aber gerade die Tatsache, daß es so ist, treibt uns für unsere Predigt in die ernsteste exegetische Zucht. Denn wir haben nur dann die Verheißung, daß Gott sich durch seinen Heiligen Geist zu unserem Wort bekennt, wenn wir als „Diener des göttlichen Wortes“ uns an das Wort der Schrift halten.

Worin besteht nun die damit geforderte exegetische Zucht? Exegetische Zucht in der Predigt besteht noch nicht darin, daß man zur Vorbereitung der Predigt einen oder mehrere Kommentare liest, so heilsam das in den meisten Fällen sein wird. Diese Hilfsmittel tun ihren Dienst nur dann recht, wenn sie einem den Blick schärfen für das, was dasteht. Wichtiger aber ist es, daß man durch exegetische Übung selber den Blick bekommt für das, wovon der Text redet, wovon er im Unterschied zu anderen Texten redet. Jedenfalls ist es verkehrt, die Predigtexegese mit dem Lesen von Kommentaren zu beginnen. Das

⁵⁾ Das klassische Beispiel ist Luthers Erfahrung an Römer 1, 17, die er in der Vorrede zu Band I der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe 1545 so beschreibt: *Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Justus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per evangelium iustiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Justus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse.* Bonner Ausgabe 4. Bd., S. 427 f.

erste muß die eigene exegetische Bemühung sein, nach der Regel Bengels: „te totum applica ad textum“. Hier möge ein gutes Wort von Johann Heinrich Volkening, dem Führer der Erweckungsbewegung in Minden-Ravensberg vor 100 Jahren, Platz finden. Es ist der Rat, „sich aufs Selbstfinden zu verlegen, das Ohr hinhalten lernen an das Wort der Schrift, um zu hören, was sie selbst nach ihrem nächstliegenden Sinne (und eigener Tageserfahrung) sage, nicht was sie nach gewohnten erbaulichen Gesichtspunkten oder gangbaren Auslegungen sagen soll“⁶⁾. Gefährlich wird alle Kommentارweisheit dann, wenn sie den unmittelbaren Umgang dessen, der sich zur Predigt rüstet, mit seinem Texte hindert statt ihn zu fördern. Selbst eine so kostbare Fundgrube wie die „Erläuterungen“ von Adolf Schlatter kann zur Verführung werden, wenn sie als Ersatz des eigenen Sehens mißbraucht wird. Ein Kommentar wird eine um so wertvollere Predigthilfe bieten, je mehr er einen in ein echtes Gespräch mit dem Texte bringt⁷⁾ und einen dann mit dem Texte allein läßt. Alle fremde Exegese, die uns nicht zu einem wirklichen „Unter-vier-Augen“ mit dem Text und dem, der durch den Text zu uns reden will, kommen läßt, verleitet im Grunde zu exegetischer Willkür.

Was aber gehört zu echter exegetischer Zucht in der Predigt? Erstens, daß die Predigt wirklich von dem redet, wovon der Text redet, zweitens, daß sie von allem redet, wovon der Text redet, drittens, daß sie von nichts anderem redet, als von dem, wovon der Text redet. Die erste dieser drei Bestimmungen gilt uneingeschränkt. Der Text selber in seiner konkreten Gestalt soll zur Gemeinde reden, ihr lebendig und eindrucklich werden. Bei der zweiten Bestimmung ist die Meinung nicht die, als könnte oder sollte eine Predigt den Text je ganz ausschöpfen. Wohl aber soll der Prediger darauf bedacht sein, den ganzen Reichtum des Textes weiterzugeben. Die dritte Bestimmung darf nicht als ein starres Gesetz aufgerichtet werden; sie ist aber die Regel, zu der man zurückkehren soll, wenn man einmal, durch besondere Umstände veranlaßt, von ihr abgegangen ist. Grundsätzlich hat der ganze Inhalt

⁶⁾ Dietr. August Rische, „Johann Heinrich Volkening“, Gütersloh 1919, S. 90.

⁷⁾ Vgl. etwa für johanneische Perikopen die im letzten Jahr unter dem Titel „Das Ewige Wort“ erschienene „Einführung in das Evangelium nach Johannes“ von Wilhelm Brandt (Furche-Verlag, 275 S.), die sich zum Ziel setzt, „den Leser im einzelnen so zum Umgang mit den Worten des Evangeliums zu führen, daß er etwas von der mühevollen und beglückenden Arbeit lernt, selbst auf den Text zu lauschen“.

des Textes, hineingesagt in die Lage der Hörer, den Inhalt der Predigt ganz zu bestimmen⁸⁾.

Damit dies geschehe, tut der Prediger gut, von vornherein auf die Form des Textes, wie sie in seinem Wortlaut vorliegt, zu achten. Selbstverständlich kommt die Form hier nie um der Form willen, sondern immer nur um der Sache willen in Betracht. Um dessentwillen, was der Text sagt, ist darauf zu achten, wie er es sagt. So hat zunächst — ganz allgemein gesagt — der Wortlaut des Textes das Recht, durch die Predigt mit ihren vielen Worten nicht verdeckt, sondern herausgestellt zu werden. Wichtig ist dann vor allem der Tenor des Textes. Nach dem Tenor des Textes hat sich der Tenor der Predigt zu richten. Darum muß man sich Mühe geben, ihn aus der Ausdrucksweise und den Ausdrucksmitteln des Textes, d. h. aus seinem Wortlaut, herauszuhören. Für die Erkenntnis dessen, was der Text eigentlich will, ist der Zielpunkt der Gedankenbewegung scharf ins Auge zu fassen, denn die Predigt muß auf das Gleiche hinauswollen, auf das der Text hinauswill. Um den Weg zu diesem Ziel recht zu gehen, darf der Prediger das Nacheinander der Gedanken, die Reihenfolge des Geschehens, kurzum den Aufbau des Textes nicht übersehen. Wenn er z. B. über das Wort des erhöhten Herrn für seine Gemeinde am Sitz des Satans (Offenb. 2, 12—17) zu sprechen hat, so läßt der Aufbau des Sendschreibens ohne weiteres erkennen, daß zuerst vom Lobspruch des erhöhten Herrn, dann von seinem Bußruf und zuletzt von seiner Zusage geredet werden muß. Bei dem Gleichnis Jesu Matthäus 22, 1—14, das den tödlichen Ernst der Einladung Gottes zur Hochzeit seines Sohnes bezeugt, ergibt sich aus der Reihenfolge in der erzählten Geschichte von selbst, daß der tödliche Ernst dieser Einladung zunächst an der ursprünglichen Einladung Gottes, die Israel galt, gezeigt werden muß, dann an

⁸⁾ Immerhin soll hier ein Einwand zu Worte kommen, den ein früheres Mitglied des Bielefelder Predigerseminars aus der Praxis heraus brieflich erhob: „Mir ist jetzt klar geworden, daß nicht die Regsamkeit und der ‚Betrieb‘ entscheidet, sondern die Tatsache, ob in der Gemeinde eine kleine Schar von Betern ist, die sich durch das Wort trösten läßt. Demgemäß ist unsere Predigt in ganz starkem Maße Zuspruch — Trostpredigt. Ich habe daher meist — wenigstens in den letzten Monaten — anders gepredigt, als wir es im Seminar getan haben. Es kam mir nicht auf die völlige Ausschöpfung des Textes an. Das gehört, wenn es überhaupt möglich ist, in die Bibelstunde. Ich frage vielmehr bei jedem Text: Was tröstet darin die bedrängte, angefochtene, heute mehr denn je von Sorgen und allerlei ver-schwiegenen Dingen bedrückte Gemeinde? Was sprengt die Fesseln? Ich habe die durch solche Fragestellung gewonnenen Antworten des Textes in direktem Zuspruch der Gemeinde gesagt.“ So gewiß hier etwas Nichtiges gesehen und gesagt ist, besteht doch die Gefahr, daß das Bedürfnis der Gemeinde (so, wie der Prediger es zu erkennen meint) in falscher Weise die Auswahl aus dem Text bestimmt.

der neuen Einladung, die an die Völkerwelt ergeht, und zwar so, daß an dem Zwischenfalle mit dem Gaste ohne hochzeitliches Gewand dieser tödliche Ernst vollends deutlich wird. Aus der Gleichnisform als einem Mittel der Verkündigung Jesu folgt für die Predigt, daß sie versuchen muß, an Hand des Gleichnisses, in ihm bleibend, die Sache zu sagen, die in ihm zu Worte kommt.

Bei dem allen ist vorausgesetzt, daß es zur exegetischen Zucht in der Predigt gehört, das, was der Text will, in einem Thema zusammenzufassen. Damit soll keineswegs in der Streitfrage: Themapredigt oder Homilie einseitig für die Themapredigt Partei ergriffen werden. Eine Themapredigt, die sich ihr Thema nicht vom Text geben läßt, entbehrt von vornherein der exegetischen Zucht. Vielmehr müssen bei einer rechten Themapredigt Thema wie Teile ganz und gar aus dem Text geboren sein. Umgekehrt wird eine rechte Homilie, die nicht mehr oder weniger „erbaulich“ am Wortlaut des Textes entlangplätschert, sondern auf gründlicher exegetischer Durcharbeitung des Textes ruht, immer ein verborgenes Thema haben, und es wird ihr auch eine verborgene Gliederung innewohnen. Es ist dann mehr eine technische oder pädagogische Frage, ob man der ausdrücklichen Herausstellung eines Themas und seiner Teile den Vorzug gibt oder nicht. Es gibt Texte, die mehr für eine thematische Predigt geeignet sind, und solche, die eine homilieartige Behandlung nahelegen. Für Anfänger ist es auf alle Fälle eine heilsame Übung, zu jedem Text das richtige Thema und die dazu gehörigen Teile zu finden. Was die Themaformulierung angeht, so hat sich der Kanon bewährt: Das Thema muß in seiner Formulierung das Besondere gerade dieses Textes so herausbringen, daß ein Kenner der Heiligen Schrift aus dem Wortlaut des Themas den zugrundeliegenden Text erschließen kann.

Während sich die ausdrückliche exegetische Bemühung vor allem auf das Thema zu richten hat, werden sich die Teile aus dieser Bemühung heraus mehr oder weniger von selber ergeben. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch auf ihre rechte Abgrenzung und zutreffende Formulierung die äußerste Sorgfalt verwendet werden müßte. Nur dürfen sie nicht nach einer bestimmten Methodik an den Text herangequält werden. Sie müssen vielmehr zusammen mit dem Thema aus ihm herauswachsen. Was ihre Zahl betrifft, so hat sich — insbesondere bei den Perikopen — die Dreigliederung bewährt. Die merkwürdige Tatsache, daß sich in vielen Fällen die Dreigliederung ungesucht ergibt, muß irgendwie mit dem Wesen der Sache zusammenhängen. Ein so gesegneter Zeuge wie Alfred Christlieb in dem oberbergischen Dörfchen Seid-

berg hat zeitlebens bei seinen Predigten und Ansprachen drei Teile gehabt⁹⁾. Natürlich kann aus dieser Dreiteilung ein mechanisches Schema werden, und man hat sich hier vor allen Konstruktionen zu hüten. Erst recht darf es nicht schematisch verstanden und gesetzlich gehandhabt werden, wenn diese drei Teile nun auch ihrerseits wieder drei Unterteile bekommen. Aber es empfiehlt sich schon, auch innerhalb der großen Teile eine klare Weiterführung des Gedankenganges anzustreben durch eine solche Untergliederung, ohne daß es nun gerade immer drei Unterteile zu werden brauchen. Wenn sich jedoch auf diese Weise der Inhalt des Textes in seiner Mannigfaltigkeit schärfer erfassen läßt, ohne daß Künsteleien entstehen, so kann auch ein solches $3 \text{ mal } 3 = 9$ eine wirkliche Hilfe sein. Nicht als sollten die Unterteile der Gemeinde als solche ebenso eindrucklich gemacht werden wie die Hauptteile. Sie dienen vielmehr dem Prediger als Leitfaden für seinen Gang durch den Text. Zugleich bilden sie willkommene Anhaltspunkte für das Einprägen der Predigt. Das gilt freilich nur dann, wenn bei ihnen das eine aus dem anderen herauswächst und sich darum alles organisch aneinanderschließt, sowohl bei der Hauptgliederung wie bei der Untergliederung. Eine Probe auf diese aus der Sache stammende organische Fügung sind immer die Uebergänge, insbesondere die Uebergänge von einem Hauptteil zum anderen. Hier trägt die eregetische Zucht ihre reife Frucht, indem sich alles in der rechten Weise auseinandergliedert und sich auch wieder zur Einheit zusammenfügt, nicht zur Einheit eines dichterischen Kunstwerkes, sondern zur Einheit des aus der Schrift geschöpften Christuszeugnisses. Im übrigen sind diese durch rechte eregetische Zucht gewonnenen Predigtdispositionen mit Thema und Teilen immer nur als das Knochengengerüst anzusehen, das zwar unentbehrlich ist, aber als solches noch keineswegs eine rechte Predigt ausmacht. Vielmehr sollte es damit gehen, wie es Volkening einmal von sich bezeugt hat: „Die Grundgedanken und Entwürfe meiner Predigten werden meistens auf meinen Amtsgängen und auf meiner Studierstube geboren. Nachdem ich diese niedergeschrieben habe, pflege ich meine Hände darüber zu falten und zu sprechen: Herr, hier ist das Gerippe, nun laß du das Fleisch darüber wachsen. Sie schlafen dann mit mir ein, erwachen mit mir wieder auf dem einsamen Lager und beschäftigen mich am Morgen, bis ich die Hand auf den Drücker der Tür lege und

⁹⁾ Vgl. Wilhelm Ley, „Brüder unter Brüdern. Alfred Christlieb, „Sein Wesen und sein Wort“, Wuppertal-Barmen 1935. S. 46. Auch Heinrich Klein, „Alfred Christlieb, der Pastor von Heideberg“, Siegen und Leipzig, 3. Aufl. 1937, S. 53, redet von den drei „Päckchen“, wie Christlieb selber sagte.

zur Kirche gehe¹⁰⁾. Daß damit nicht ein Offenlassen des Wortlauts der Predigt in der Einzelformulierung bis zum wirklichen Halten der Predigt empfohlen werden soll, sei ausdrücklich hinzugefügt.

Exegetische Zucht in der Predigt kann nicht früh genug begonnen werden und ist nie auszulernen. Die eigentliche Stätte aber, wo sie systematisch geübt werden muß, scheint mir das Predigerseminar zu sein. Während des theologischen Studiums sollte in der exegetischen Schulung der Grund gelegt werden; während des Vikariats sollte weitere praktische Anleitung erfolgen, was freilich voraussetzt, daß der Vikariatsleiter selber exegetische Zucht in der Predigt gelernt hat und sich noch fortgesetzt darin übt. Im Predigerseminar aber hat eine methodische Uebung in dieser exegetischen Zucht einzusetzen, die einige Gewähr dafür bietet, daß dieses Hören auf die Besonderheit des Textes und ihre Bewußtmachung in entsprechenden Formulierungen auch im praktischen Amtsleben weitergeht, in größerer Freiheit von einem bestimmten Schema, aber mit nicht geringerer Sorgfalt und mit wachsender Zellhörigkeit für das eigentliche Anliegen des jeweiligen Textes. Wenn ich darum im folgenden einige Beispiele gebe von Themen und Teilen, wie ich sie den Gliedern des Vielefelder Predigerseminars in unseren Besprechungen gehaltener Predigten vorzuschlagen pflege, und daran jeweils einige Bemerkungen knüpfe, so sollen damit keine endgültigen Formulierungen im Sinne „idealer“ Predigt-dispositionen gegeben werden. Diese Vorschläge sind vielmehr gemeint als ernsthafteste Versuche, in exegetischer Zucht das Eigentümliche des Textes im ganzen und im einzelnen in solche Worte zu fassen, die es möglichst klar zum Ausdruck bringen. Eine andere Frage ist, ob diese Formulierungen in der Predigtbegegnung mit der eigenen Gemeinde ohne weiteres so verwendet werden dürften. Vielleicht wären sie manchmal noch mehr aus dem bloß Auslegungsmäßigen in das Verkündigungsmäßige umzusetzen. Dazu könnte auch gehören, daß alles, um verkündigungsmäßiger zu sein, viel anschaulicher gefaßt werden müßte. Freilich geht es bei der Predigt nicht um Anschaulichkeit als solche, sondern selbst die rechte Anschaulichkeit einer Predigt muß aus der Vertiefung in den Wortlaut des Textes hervorgehen zusammen mit dem lebendigen Ringen darum, ihn wirklich an das Ohr der Gemeinde heranzubringen. Es gibt bei allem, was auch hier gelernt werden kann und geübt sein will, ein Charisma der Anschaulichkeit, wie es unter anderem auch dem Manne in besonderer Weise geschenkt ist, den dieser Beitrag als ein Zeichen des Dankes und der Verehrung grüßen soll. Er möge die folgenden

¹⁰⁾ Rische a. a. O. S. 87.

Vorschläge trotz ihrer mangelnden Anschaulichkeit freundlich aufnehmen als das, was sie sein wollen: Sinweise auf die besondere Art des jeweiligen Textes und Versuche, seinen Reichtum zu gliedern in straffer exegetischer Zucht.

Wir beginnen mit drei alttestamentlichen Perikopen. Zunächst 2. Mose 33, 17—23. Wenn man über diesen Text vom Standort der neutestamentlichen Gemeinde predigen will und doch so, daß diese Geschichte nicht künstlich ins Neue Testament verpflanzt, sondern an ihrem heilsgeschichtlichen Ort im Alten Testament belassen wird, ergibt sich als Thema: Das Schauen der Herrlichkeit Gottes im Alten und im Neuen Bunde. In der Einleitung müßte gesagt werden, was es um die Herrlichkeit Gottes ist. Dann ließe sich das Thema in drei Sätzen entfalten: 1. Moses darf die verdeckte Herrlichkeit Gottes schauen. 2. Im Angesichte Jesu Christi ist die Herrlichkeit Gottes aufgedeckt. 3. Auch die neutestamentliche Gemeinde wartet noch auf die endgültige Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Der erste Teil könnte sich in drei Unterteile gliedern: Moses bittet um den Anblick der Herrlichkeit Gottes. Gott schenkt ihm auch seine Offenbarungsgegenwart. Aber sein Angesicht bleibt ihm verborgen. Desgleichen der zweite Teil: Auf ihm ruht das ganze Wohlgefallen Gottes. Er ist der einzige, der vom Anblick Gottes lebt. Wer ihn sieht, der sieht den Vater. Ebenso der dritte Teil: Der Herr der Herrlichkeit ist für sie verborgen in der Unsichtbarkeit Gottes. Sie hat die Herrlichkeit Gottes nur in der Verhüllung von Wort und Sakrament. Sie geht in der Führung des Heiligen Geistes dem unmittelbaren Schauen Gottes entgegen. Es braucht nicht näher ausgeführt zu werden, was für Verbindungslinien und Gegensätzlichkeiten zwischen Altem und Neuem Bund sich vom Wortlaut des Textes her wie von selber aufdrängen, zumal im Blick auf 2. Kor. 4, 6 und Joh. 14, 9. Wichtig ist, daß auch im zweiten und dritten Teil, wo von der Herrlichkeit Gottes im Neuen Bunde die Rede ist, die Beziehung auf die alttestamentliche Geschichte aufrechterhalten wird. Dann darf am Schluß gesagt werden, daß die Bitte des Mose auch die Bitte der neutestamentlichen Gemeinde bleibt, aber freilich als Bitte der Gemeinde, die Joh. 1, 14—18 bekennt.

Jesaja 40, 1—8 ist die alttestamentliche Lesung für den dritten Advent. Der Text legt an dieser Stelle des Kirchenjahres das Thema nahe: Der Adventstroß des Volkes Gottes. In der Einleitung ist deutlich zu machen, inwiefern dies Prophetenwort an Israel vor der Heimkehr aus der Verbannung der neutestamentlichen Gemeinde gilt. Es gilt ihr als dem Volke Gottes, das im Advent steht, an dem

Gott in Gericht und Gnade gehandelt hat und handelt, wie die Adventslieder der Kirche bezeugen. Dieses Thema fordert aus dem Text heraus drei Teile. 1. Das Gericht hat ein Ende. 2. Die Herrlichkeit des Herrn erscheint. 3. Das Wort Gottes vergeht nicht. Der Uebergang vom ersten zum zweiten Teil ist dadurch gegeben, daß das Erscheinen Gottes dem Gericht ein Ende macht, der Uebergang vom zweiten zum dritten Teil durch die Frage: Kann man das auch glauben? Die Aussage des ersten Teiles faßt als Unterteile die drei Sätze in sich: Das Gericht hat seine Zeit. Aber Gott zürnt nicht ewig. Nun läßt er es genug sein. Die Aussage des zweiten Teiles faßt als Unterteile die drei Sätze in sich: Gnade bedeutet Gegenwart Gottes. Gegenwart Gottes bedeutet Herrlichkeit Gottes. Herrlichkeit Gottes hat keine Grenzen. Die Aussage des dritten Teiles faßt als Unterteile die drei Sätze in sich: Alles Fleisch dagegen vergeht. Dazu gehört auch das Volk. Das muß verkündigt werden. Man möge am Texte selber nachprüfen, ob damit das, was er sagt, einigermaßen umgriffen ist. Der neutestamentliche Charakter der Predigt muß sich im zweiten Teil darin bewähren, daß die Gegenwart der Gnade Gottes in Jesus Christus verkündigt wird, auf dessen Angesicht die Herrlichkeit Gottes da ist für jeden Glaubenden. Schwierig ist es, recht vom Ende der Gerichtszeit zu reden. Man wird sagen dürfen, daß es in der Kirchengeschichte auch immer wieder ein Ende der Gerichtszeiten gab, weiter auch, daß die endgeschichtlichen Gerichtskatastrophen der Vollendungsgnade den Weg bereiten, vor allem aber, daß in Jesus Christus, „durch den die Gnade und Wahrheit geworden“ ist, es jetzt schon ein für allemal gilt: das Gericht hat ein Ende. Im dritten Teil ist das „Verbum dei manet in aeternum“ auch gegenüber der „Ewigkeit“ des Volkes zu bezeugen. Der Schluß wird mahnend darauf hinweisen, daß dieser Adventstroß für die gilt, die im Gehorsam gegen den Adventsruf des Täufers (Mätthäus 3, 1—3) dem Kommen Gottes Bahn machen.

Als letzter alttestamentlicher Text soll uns Klagelieder 3, 22—32 beschäftigen. Seine Botschaft lautet: Die Güte des Herrn der Verlassenen Trost. Das besagt ein Dreifaches: 1. Sie hat trotz allem kein Ende. 2. Sie läßt auf Hilfe hoffen. 3. Sie lehrt die Last tragen. Auch hier ergeben sich jedesmal drei Unterteile, nämlich: 1 a: Verdient hätten wir's schon. 1 b: Dennoch alle Morgen neu. 1 c: Mehr noch, Gott selber will unser Teil sein. 2 a: Sie ist die einzige Hilfe. 2 b: Diese Hilfe will erharret sein. 2 c: Man muß früh damit anfangen. 3 a: Wir bleiben unter dem Joch. 3 b: Aber wir lernen die Röstlichkeit der Geduld. 3 c: Ja, wir beugen uns schweigend

unter die Last. In der Einleitung muß im Anschluß an Klagelieder 3, 1 ff. der dunkle Hintergrund der Verlassenheit zur Sprache kommen, von dem sich dieser Lobpreis der Güte Gottes leuchtend abhebt (vgl. die Wende in 3, 18 ff.). Der Schluß der Predigt hat unter Hinweis auf Kreuz und Auferstehung Christi zu betonen, daß diese ganze Last nur getragen werden kann, weil alle Not der Verlassenheit Durchgang ist zu neuer Erweisung der Güte Gottes. Dieser neutestamentliche Klang sollte der Grundton der ganzen Predigt sein, ohne daß die alttestamentliche Klangfarbe des Textes dadurch verwischt zu werden braucht.

Bei den neutestamentlichen Perikopen beginnen wir mit einigen Evangelientexten. Zunächst versuchen wir, die Worte der Bergpredigt Matth. 5, 13—16 zu gliedern unter der Ueberschrift: Der Salz- und Lichtberuf der Gemeinde Jesu. Dieses Thema erhält auf Grund des Textes die Teile: 1. Sie hat ihn in der Gefolgschaft ihres Herrn. 2. Sie darf ihn unter keinen Umständen verleugnen. 3. Sie verherrlicht durch ihn ihren Vater im Himmel. Im ersten Teil wäre auszuführen: Zuerst ist Jesus selbst das Salz der Erde und das Licht der Welt; die Seinen sind es nur, weil sie ihm gehören; er hat ihnen ausdrücklich diesen Beruf gegeben. Im zweiten Teil wäre auszuführen: Sie ist ständig in Gefahr, ihre Salz- und Leuchtkraft zu verlieren; verliert sie ihre Salzkraft, so gibt sie ihr Lebensrecht preis; verliert sie ihre Leuchtkraft, so handelt sie wider ihr eigenes Wesen. Im dritten Teil wäre auszuführen: Sie bewährt ihre Salz- und Leuchtkraft in ihren guten Werken; diese Werke geschehen in aller Öffentlichkeit; sie stammen nicht von ihr, sondern von ihrem Vater im Himmel. Vielleicht wäre das Ganze noch verkündigungsmäßiger formuliert, wenn statt in der dritten Person der Einzahl von der Gemeinde vielmehr in der ersten Person der Mehrzahl von „uns“ geredet würde. Im übrigen kommt es bei diesem Texte wie bei allen der Bergpredigt entnommenen Texten entscheidend darauf an, daß nicht ein neues Gesetz, sondern das apostolische Evangelium verkündigt wird, ohne daß eine Paulinisierung der Herrenworte stattfindet, die ihnen ihren vorösterlichen Charakter nimmt.

Als weitere synoptische Perikope sei Lukas 13, 1—9 gewählt, auch darum, weil sie ein Gleichnis enthält. Der Inhalt dieser Verse läßt sich zusammenfassen in die Worte: Gott gibt uns durch Jesus eine letzte Frist zur Umkehr. Es empfiehlt sich aber, den Verkündigungswillen des Textes noch schärfer herauszubringen durch die Formulierung: Jesus warnt und bittet: Noch ist Zeit zur Umkehr. Dazu

sagt der Text: 1. Wir alle miteinander sind reif für das Gericht. 2. Die Langmut Gottes gibt noch eine letzte Frist zur Buße. 3. Wird sie versäumt, kommt unerbittlich das Gericht. Der erste Teil hat vor allem die Verse 1—5 auszulegen. Man könnte von der Unglückschronik unserer Zeitungen ausgehen und dann nacheinander davon reden, daß wir bei Gerichtskatastrophen allzu leicht nur an die von ihnen unmittelbar Betroffenen denken, während sie in Wirklichkeit göttliche Warnungszeichen sind, die uns alle angehen. Denn wir gleichen dem unfruchtbaren Feigenbaum, der seinen Herrn immer wieder enttäuschte. Damit wäre der Uebergang zum Gleichnis gewonnen, das im zweiten und dritten Teil der Predigt zu Worte kommen muß. Im zweiten Teil wäre aufzuzeigen, daß die Geduld Gottes mit uns eigentlich schon zu Ende ist, daß er sich aber trotzdem noch einmal erbitten läßt, ja besondere Anstrengungen macht, um uns zum Fruchtbringen zu veranlassen. Der letzte Teil hätte mit dem gewaltigen „Aber“ einzusetzen, das das Gleichnis in sich trägt. Aber diese Gnadenzeit geht unwiderruflich zu Ende. Sie ist ein einziger Ruf zur Umkehr. So liegt die Entscheidung über unser Schicksal in unseren eigenen Händen. Den Schluß der Predigt könnte der Hinweis darauf bilden, daß das Gleichnis mit Absicht nicht erzählt, wie der letzte Versuch mit dem unfruchtbaren Feigenbaum ausgelaufen ist (doch vgl. Mark. 11, 13—14. 20—21). Hier müßte, zumal in einer Bußtagspredigt, so zu unserem Volke geredet werden, daß Luk. 13, 34 in das Licht von Röm. 11, 20—22 und 2, 3—6 gestellt würde im Sinne des Liedes „Wach auf, wach auf, du deutsches Land“. Man kann übrigens bei dieser Perikope ernstlich fragen, ob nicht zunächst das Gleichnis und dann erst die Verse 1—5 des Kapitels auszulegen wären, also der erste Teil nicht vielmehr ans Ende gehörte. Dann wäre in ihm zu sagen, daß das kommende Gericht sich bereits ankündigt in unüberhörbaren Warnungszeichen. Man tut aber gut, nicht ohne Not von der Reihenfolge des Textes abzuweichen.

Wenn wir nun zu johanneischen Texten übergehen, so nehmen wir mit Absicht eine Heilungsgeschichte. Joh. 4, 47—54 berichtet, wie Jesus den Königlich-schritt für Schritt zum Glauben führt. Verkündigung wird dieser Bericht nur dann, wenn von dem damals Geschehenen so geredet wird, daß wir mitgemeint sind. Es wird aber gut sein, wenn der Hörer zunächst bei der Geschichte selber festgehalten wird. Die „Anwendung“ dieses „Beispiels“, wie es in der Glaubenschule Jesu zugeht, auf uns Heutige muß sich dadurch ergeben, daß wir mithineingenommen werden in die Seelsorge Jesu, die sich in dieser Geschichte vollzieht. In der Tat hat das damals

Geschehene (einschließlich des Wunders) als Heilsgeschehen die Kraft, uns sich gleichzeitig zu machen. Geschieht das, dann ist das Christuszeugnis des Textes wirklich weitergesagt. Die Erzählung sagt nun ein Dreifaches über die Weise, wie Jesus diesen Menschen Schritt für Schritt zum Glauben führt: 1. Er widersteht dem Wunderverlangen als Bedingung des Glaubens. 2. Er mutet dem Bittenden Glauben auf sein bloßes Wort zu. 3. Er hilft dem Glaubenden durch das Zeichen zu neuem Glauben. Zu 1 ist zu sagen: Die Bitte des Vaters ist an sich sehr begreiflich, aber er schreibt Jesus die Weise des Zelfens vor. Dadurch gerät er in Gefahr, Gott zum Diener seiner Wünsche zu machen. Zu 2 ist zu sagen: Der Königische läßt sich die Kritik Jesu gefallen, macht aber seine Bitte noch dringender. Da wird er vor das Wort Jesu von der bereits geschehenen Heilung gestellt. Und — er findet das bedingungslose Ja des Glaubens zu diesem Worte Jesu. Zu 3 ist zu sagen: Der Glaube aufs Wort Jesu hin wird bestätigt durch die wirklich eingetretene Heilung. Dadurch wird der Königische aufs neue zum Glauben geführt. Der Glaube auf Grund des Zeichens dehnt sich aus auf sein ganzes Haus. In der Einleitung könnte man ausgehen von der Frage: Wunder und Glaube; für den Schluß gibt Vers 54 insofern einen Wink, als er dieses „Zeichen“ hineinstellt in den großen Zusammenhang der „Zeichen“ Jesu, deren Bezeugung nach Joh. 20, 31 als Hilfe zum Glauben gemeint ist.

Der zweite johanneische Text steht in den Abschiedsreden Jesu, Joh. 16, 16—23 a. Als Perikope für den Sonntag Jubilate in der nachösterlichen Freudenzeit hat dieser Text nur Sinn unter der Voraussetzung, daß die Freudenverheißung Jesu an seine Jünger vor Karfreitag und Ostern, die sich im Ostergeschehen für sie herrlich erfüllte, auch uns etwas zu sagen hat, die wir zwischen Ostern und der Wiederkunft Jesu unseren Weg in der Nachfolge des Gekreuzigten zu gehen haben. Und dem ist auch so. Ueber dem Kreuzesweg der Ostergemeinde leuchtet die Freudenverheißung: „Ich will ich euch wiedersehen“. Dazu sagt der Text: 1. Die Gemeinde Jesu hat jetzt Traurigkeit. 2. Aber diese Traurigkeit wird zur Freude werden. 3. Die Traurigkeit vergeht, die Freude bleibt. Der erste Teil gliedert sich von selbst wie folgt: Die Gemeinde Jesu ist traurig, weil sie ihren Herrn nicht sieht. Die Not der Gemeinde bedeutet Triumph für die Welt. Dieser Kreuzesweg kann der Gemeinde nicht erspart werden. Der zweite Teil gliedert sich von selbst wie folgt: Es wird ein völliger Umschwung eintreten. Der Umschwung geschieht durch das Sichtbarwerden des Auferstandenen. Dann werden alle Fragen gelöst

sein. Der dritte Teil gliedert sich wie folgt: Solange Jesus unsichtbar bleibt, hört die Not nicht auf. Aber „über ein Kleines“ ist die Traurigkeit vergangen. Und die Freude, die dann folgt, ist unentreibbar. Es ist deutlich, daß im dritten Teil das Bild von der Mutternot und Mutterfreude bei der Geburt seinen Platz hat. Der Jubilateton sollte diese Predigt von Anfang an durchdringen; aber nicht in der Weise eines unechten pastoralen Jubilierens, sondern in der geistlichen Nüchternheit, wie sie der Text fordert und wie die Lage der kämpfenden Kirche sie rechtfertigt. Es ist ja die Rede von einer Freudenverheißung, die der Erfüllung noch harret. Dennoch darf und muß am Schluß gesagt werden: Ist das alles nun für uns lediglich Verheißung? Nein. Weil wir im Lichte der Ostertatsache stehen, ist uns von der Erfüllung dieser Verheißung schon etwas gegeben. Es geht schon jetzt etwas von dem Frohlocken von 1. Petri 3, 1—9 durch die Ostergemeinde mitten auf ihrem Kreuzeswege. In diesen Lobpreis zusammen mit der Verheißung von Matth. 28, 20 b darf die Predigt ausklingen, die auf den Ton der Gesangbuchworte auf Rierkegaards Grabstein gestimmt sein wird: „Noch eine kleine Zeit, so ist's gewonnen.“

Den Abschluß dieser exegetischen Predigthilfen mögen Formulierungen zu zwei paulinischen Texten bilden, zunächst zu Röm. 15, 4—13, der alten Epistel des 2. Advent. Hier scheint mir das Anliegen des Textes am besten aufgehoben in dem Thema: Der einmütige Lobpreis Gottes in der Adventsgemeinde seines Sohnes. Dazu gehören als Teile: 1. Er hat seinen Grund darin, daß Christus alle miteinander angenommen hat. 2. Er kommt zum Erklingen, wenn Gott der Gemeinde die rechte Einigkeit gibt. 3. Er findet kein Ende, wenn die Gemeinde in der Kraft des Heiligen Geistes zu einer Gemeinde der Hoffenden wird. Der erste Teil hat auf Grund des Textes zu bezeugen: Israel ist angenommen um der Verheißungen willen. Die Heiden sind angenommen aus grundlosem Erbarmen. Beide sind in Christus zusammengeschlossen zum Preise Gottes. Der zweite Teil hat auf Grund des Textes zu bezeugen: Er tut es als der Gott der Geduld und des Trostes. Er tut es durch die gemeinsame Ausrichtung auf Christus Jesus. Er tut es durch den Aufruf zu gegenseitigem Aufnehmen. Der dritte Teil hat auf Grund des Textes zu bezeugen: Das geschieht durch den Dienst der Schrift. Das geschieht durch Erfülltwerden mit Friede und Freude. Das geschieht im Glauben. Es wird sich bei diesem Text nicht vermeiden lassen, auf die judenchristliche Frage einzugehen. Zugleich muß davon gesprochen werden, auf welche Weise allein eine echte Befriedung der Kirche möglich wäre. Auch die ökume-

nische Not und Verheißung dürfte hier zu Worte kommen. Man könnte beginnen mit der schuldvollen Zerrissenheit der Christenheit und schließen mit dem Ausblick auf den einmütigen Lobpreis der vollendeten Gemeinde.

Als letztes Beispiel möge die Gliederung einer Predigt über 2. Kor. 12, 1—11 dienen. In diesem Text ist die Rede vom Geheimnis der Kraft in der Schwachheit. Die Einleitung könnte hinweisen auf das Erstaunliche, daß hier ein Mensch sich nicht seiner Kraft, sondern seiner Schwachheit rühmt. Dahinter muß ein Geheimnis stecken. Von diesem Geheimnis wäre dann dreierlei auszusagen: 1. Die Schwachheit wird nicht in Kraft umgedeutet. 2. Erst die Gnade Christi macht aus der Schwachheit einen Ruhm. 3. Die Gnade Christi gebraucht die Schwachheit als Werkzeug der Kraft. Zum ersten Satz wäre begründend auszuführen, daß der Apostel Krafterfahrungen kennt, deren er sich menschlich rühmen könnte, daß er sich ihrer auch rühmt, aber als der Erfahrungen eines Fremden, und daß er wohl weiß, daß seine Schwachheiten menschlich keinen Ruhm bedeuten. Zum zweiten Satz wäre erläuternd auszuführen: ohne die Gnade Christi ist die Schwachheit (der „Pfahl im Fleisch“) ein Werk des Satans. So sehr, daß mit kräftigem Gebet dagegen angegangen werden darf. Aber von der Gnade Christi her bekommt die Schwachheit ein ganz anderes Gesicht. Zum dritten wäre bezeugend auszuführen: Auf diese Weise kommt erst das wahre Wesen der Kraft heraus. Es ist die Kraft Christi, die sich mitten in der Schwachheit wirksam erweist. Das gibt Zuversicht, sich der Schwachheit zu rühmen als einer geheimnisvollen Kraft. Es ist deutlich, wie zeitgemäß der Text gerade in seiner Unzeitgemäßheit ist. Damit aber das echte Aergernis, das die ungebrochene Vitalität des Menschen an diesem Geheimnis der Kraft in der Schwachheit nehmen muß, nicht verfälscht werde, wird man sich bei dieser Predigt sorgsam vor dem Mißverständnis zu hüten haben, als bedeute dieser Lobpreis der Schwachheit eine menschliche Glorifizierung des Elends. Vielmehr bleibt über dieser göttlichen Verwandlung der Schwachheit in Kraft das Verheißungswort aus dem 126. Psalm stehen, das der Chor der Kranken am Betheler Jahresfest jedes Jahr aufs neue singt: „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird . . .“ Und es ließe sich als Wort des Paulus aus dem 1. Korintherbrief hinzufügen: „Es wird gesäet verweslich, es wird auferstehen in Kraft.“ Dennoch gibt es in dieser Zeit das Geheimnis der Kraft in der Schwachheit, aber — und das wäre als Schluß der Predigt zu sagen — dieses Geheimnis ist nur in der Schule des Heiligen Geistes zu lernen.

Damit sei es der Themen und Teile zu Texten genug. Sie alle haben eine Grenze, auf die ausdrücklich hingewiesen sei. Es fehlt ihnen die Probe der vor einer Gemeinde wirklich gehaltenen Predigt. In dieser Hinsicht gleichen sie den „Gedanken und Entwürfen“, von denen Volkening spricht als von dem „Gerippe“, über das Gott das Fleisch noch erst wachsen lassen muß. Aber ohne dieses „Gerippe“ geht es bei einer rechten Predigt nicht. Nicht als ob das „Gerippe“ durch eigene Vernunft und Kraft zustande käme ohne Inanspruchnahme des dritten Artikels nach Luthers Erklärung. Wohl aber gehört die exegetische Zucht in der Predigt zu dem Gehorsam gegen das Wort der Schrift, ohne den die Bitte um den Heiligen Geist keine Verheißung hat. Zu diesem Gehorsam, der nichts anderes ist als der Gehorsam des Glaubens gegen den Herrn der Schrift, sollen die künftigen verbi divini ministri aufgerufen werden, wenn sie angehalten werden zu straffer exegetischer Zucht in der Predigt.

Der Anbruch der Herrschaft Gottes.

Eine theologische Auslegung des Prologs
des Jesajabuches (Kap. 1).

Von Volkmar Hertrich.

„Darum sollen wir Christen nicht solche schändliche, überdrüssige, undankbare Klüglinge sein, sondern die Propheten mit Ernst und Nug lesen und gebrauchen. Denn erstlich verkündigen und bezeugen sie Christus Königreich, darin wir jetzt leben und alle Christgläubigen bisher gelebt haben und leben werden bis an der Welt Ende . . . Zum andern zeigen sie uns viel und große Exempel und Erfahrungen an des ersten Gebots und streichen dasselbige gar meisterlich aus, beide mit Worten und Exempeln, damit sie uns zur Furcht Gottes und zum Glauben gewaltiglich treiben und dabei erhalten.

(Luther in der Vorrede auf die Propheten. 1532.)

In seiner „Vorrede auf die Propheten“ hat Luther den Inhalt aller prophetischen Predigt in einer überraschenden Weise zusammengefasst: Die Propheten verkünden Christi kommenden Reich und sind Prediger des ersten Gebotes. Was an einzelnen Reden, Geschichten und Beispielen in den prophetischen Büchern enthalten ist, hat nach Luthers Meinung letztlich in diesem doppelten Zeugnis seinen Grund. Das bedeutet aber, daß in dieser Ausrichtung auch die Einheit des prophetischen Wortes vom kommenden Gericht und Heil gegeben ist. Die Propheten bezeugen den Anbruch der Herrschaft Gottes, die sich in Christi Kommen verwirklicht, — die aber verborgen im prophetischen Wort schon ihren Anfang nimmt. Dieser Anbruch der Herrschaft ist Heil für die, die an das prophetische Wort glauben und sich so durch das prophetische Wort aus dem Tod ihrer Sünde retten lassen in das neue Leben. Der Anbruch der Herrschaft bedeutet aber zugleich das Gericht über die, die das prophetische Wort verwerfen und damit beharren in der Sünde, die sie von Gott trennt.

So geschieht also in dem prophetischen Wort selber die Geschichte Gottes, deren Grund und Ziel der Advent des Christus ist. Das gibt dem prophetischen Zeugnis seinen furchtbaren Ernst. Es geht in diesem Wort um Tod und Leben. Es wird nicht nur zur Entscheidung gerufen, — es wird Entscheidung gewirkt. In der prophetischen Predigt wird in einer gewaltigen Vorwegnahme das Ziel gegenwärtig, dem alle diese Worte gelten. So geschieht hier eine Kontraktion der Zeiten: So gewiß die Propheten letztlich in jedem ihrer Worte das *ἔσχατον* meinen, so ist doch dieses *ἔσχατον* bereits da im Heute und Jetzt der prophetischen Rede. Darum geht es im prophetischen Wort um Himmel und Erde, um die ganze Geschichte des Gottesvolkes. Man versteht die Botschaft

der Propheten nur, wenn man sie sieht in diesen großen Zusammenhängen der Heilsgeschichte Gottes, in ihrer Bezogenheit auf das erste Wort Gottes und in ihrem Ausgerichtetsein auf Gottes letztes Wort, — das immer das eine Wort Gottes bleibt.

Damit ist das Verständnis der prophetischen Botschaft, das in den vergangenen Jahrzehnten vorherrschend war, unter die Kritik des prophetischen Wortes selbst gestellt. Denn es ist klar, daß angesichts dieser Ausrichtung der prophetischen Verkündigung die Frage nach der „Persönlichkeit“ des Propheten, nach seinem „Erleben“ und seinen „heimlichen Erfahrungen“ nicht mehr von entscheidendem Belang sein kann. Nicht mehr in der religiösen oder gar sittlichen Kraft der einzelnen prophetischen Persönlichkeiten wird man die Einheit von Gerichts- predigt und Heilswort begründet — oder auch ausgeschlossen sehen können. Auch das Wort vom „sittlichen Monotheismus“ als dem Inhalt der prophetischen Reden wird vom Text her neu überprüft werden müssen. Es könnte ja sein, daß in allen diesen Deutungsversuchen eine verhängnisvolle Verharmlosung des prophetischen Zeugnisses vorliegt. Es könnte sein, daß wir aus dem Wort von dem Kommen Gottes ein menschliches Wort und menschliche Anschauung gemacht haben. Es könnte sein, daß an die Stelle der eschatologischen Predigt vom bevorstehenden Advent Gottes in unserer Auslegung eine „Stufe der israelitisch-jüdischen Religion“ geworden ist.

Wir müssen neu darum ringen, das Wort der Propheten wirklich zu hören, — ohne ihnen von vornherein mit unseren religionsgeschichtlichen oder religionspsychologischen Einreden ins Wort zu fallen. Es liegt auf der Hand, daß uns auf diesem Wege der religionsgeschichtlichen Konstruktionen die Einheit des prophetischen Wortes zerbrochen ist. Es liegt aber ebenso auf der Hand, daß in der prophetischen Verkündigung diese Einheit des Zeugnisses besteht. Können und dürfen wir über einen langen Irrweg hinweg zu Luther zurückkehren? Besteht die Einheit des prophetischen Wortes in dem Zeugnis von Christus und in der Predigt des ersten Gebotes?

Der Antwort auf diese Frage möchte die folgende Auslegung dienen — auch da, wo sie scheinbar nicht unmittelbar auf diese Frage Bezug nimmt¹⁾.

¹⁾ Statt vieler Einzelbelege nenne ich hier aus der Fülle der Auslegungen die Kommentare von Franz Delitzsch (Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja. 2. Ausgabe. Leipzig, 1869), Bernhard Duhm (Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt. 4. Auflage, Göttingen, 1922), Otto Procksch (Jesaja I übersetzt und erklärt. Leipzig, 1930). Vor allem die Auslegung von Delitzsch gibt auch heute noch reiche theologische Belehrung.

I. Gottes Gerichtswort über sein sündiges Volk.

Kap. 1, 1—9.

Gesicht Jesajas, des Sohnes des Amos, das er sah über
Juda und Jerusalem in den Tagen des Usia, Jotam,
Ahas und Siskia, der Könige Judas.

Höret, ihr Himmel und merke auf, Erde; denn der Herr
hat geredet.

„Söhne zog ich groß und hob sie in Ehren, — aber sie
haben gebrochen mit mir. Es kennt ein Stier seinen
Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn, —
Israel erkennt nicht, mein Volk hat keine Einsicht.“

Wehe sündiger Gaule, Volk schwer von Schuld,
Same der Uebeltäter, verderbte Söhne!
Sie haben verlassen den Herrn, verschmäht den Hei-
ligen Israels.

Wohin wollt ihr weiter geschlagen werden, damit ihr
den Abfall mehret?

Alles Haupt ist krank, jedes Herz todesmatt.

Von der Fußsohle bis zum Haupt ist nichts mehr dran
heil.

Wunde und Strieme und frischer Schlag,
Nicht hat man's ausgedrückt und nicht verbunden,
nicht gelindert mit Öl.

Euer Land — eine Wüste, eure Städte — feuers-
verbrannt, euer Acker vor euch —

fremde verzehren ihn, und Wüste ward wie beim
Schlag von Sodom.

Uebrig blieb allein die Tochter Zion, wie eine Hütte
im Weinberg,

Wie eine Nachtrast im Gurkenfeld, wie eine belagerte
Stadt.

Wenn nicht Jahve der Heere uns übriggelassen hätte
einen Rest,

Wie Sodom wären wir geworden, Gomorrha gleich²⁾.

In V. 1 wird uns die Ueberschrift des Prologs und zugleich die
Ueberschrift des Jesajabuches gegeben. Der Inhalt der Prophetie ist
zunächst in einem Wort zusammengefaßt: „Gesicht“ des Jesaja. Damit

²⁾ Die in der Uebersetzung vorgenommenen textlichen Veränderungen sind
alle im textkritischen Apparat der Biblia Hebraica (ed. Rud. Kittel. 3. Auf-
lage. Stuttgart, 1929) angeführt und hier nicht im einzelnen vermerkt.

ist der Anspruch erhoben, daß das, was unter dieser Ueberschrift folgt, nicht menschliche, selbst erdachte Rede und Meinung ist. Das „Gesicht“, das der Prophet sah, ist nicht seine Ansicht, sondern es hat einen irrationalen Grund. Das macht den Propheten zum Propheten, daß er eine Schauung empfängt, die andere Menschen nicht sehen, daß ihm eine Wirklichkeit geöffnet wird, die sich nicht deckt mit dem, was die Menschen um ihn Wirklichkeit nennen. Dieses „Gesicht“ (Vision) steht am Anfang des prophetischen Amtes (vgl. Amos 7, 1 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.; Jesaja 6; Jeremia 1; Ezechiel 1—3), aber es ist nicht auf die Stunde der Berufung beschränkt. In ihm sind vielmehr alle Worte begründet, die der Prophet in der Vollmacht seines Amtes zu sprechen hat. So kann es Jesaja 2, 1 heißen: „Das Wort, das Jesaja schaute“. Damit ist die Wirklichkeit dieses Wortes, — das nicht „nur ein Wort“ ist, bezeugt. Das gilt auch für 1, 1, wo nicht nur der Prolog, indem eine Vision im engeren Sinne nicht berichtet ist, sondern auch die zum Buch gewordene Prophetie als „Gesicht“ bezeichnet ist. —

Diese Schauung empfängt Jesaja, der Sohn des Amos. Das Wort, das auf den irrationalen Grund aller Prophetie hinweist, ist verbunden mit dem Namen des Propheten, der die Botschaft seines Gottes auszurichten hat. Der Name Jesaja heißt: „Zeil schafft Jahve“. Das ist der Name des Predigers der Verstockung! (vgl. 6, 9 ff.). So wie die Namen der Söhne des Propheten ein Stück seiner Botschaft sind (vgl. 7, 1 ff.; 8, 3), so kann man auch im Namen des Propheten die Zusammenfassung seiner Botschaft sehen (vgl. Kap. 12). Nach dem Zeugnis von Jes. 6 wird Jesaja dadurch zum Propheten, daß Gott ihn aus dem Tod seiner Sünde (6, 5) durch seine vergebende Tat (6, 6 ff.) in ein neues Leben rief. So ist auch das Ziel der Gerichtspredigt des Propheten nicht der Tod, sondern das Leben: Zeil schafft Jahve!

Jesajas Schauung ergeht über Juda und Jerusalem. Diese Bestimmung scheint zunächst eine Begrenzung zu sein, und zwar eine Begrenzung, die im Widerspruch steht zu der Zeitangabe in 1, 1 b, wo die ganze Zeit der Verkündigung des Jesaja umfaßt wird. Jesaja aber hat nicht nur über Juda und Jerusalem geweissagt. Die Völkerreden machen einen großen Teil seiner Verkündigung aus. Handelt es sich also vielleicht doch nicht um die Ueberschrift des ganzen Buches, sondern nur der Kap. 1—12? Aber sind nicht auch in diesem ersten Teil Reden, die sich nicht unter das Thema: Ueber Juda und Jerusalem fassen lassen? — Wir verstehen das Verhältnis dieser Themaangabe zum ganzen Buch nur recht, wenn wir darauf achten, daß mit Juda, Jerusalem das erwählte Volk gemeint ist. Das Wort an die fremden Völker

ergeht an den Propheten nur um dieses Auftrages an das erwählte Volk. Gottes Gericht und Heil geht die Völker, geht die Welt an, weil es sein erwähltes Volk angeht. Die Bestimmung über Juda und Jerusalem ist als *pars pro toto* zu verstehen. Sie schließt das prophetische Wort an die Völker nicht aus, sondern ein. Sie ist nicht Begrenzung, sondern Entschränkung: „. . . sollt ihr unter allen Völkern mein Eigentum sein; denn die ganze Erde ist mein“. (Ex. 19, 5. —

Schließlich wird uns in der Ueberschrift die Zeit genannt, in der Jesaja seine Schauung zu verkünden hat. In der Prophetie geht es nicht um Ideen und zeitlose Mythen, sondern um das Wort, das im Heute und Jetzt der Zeit ergeht an bestimmte Menschen, — das gegeben wird und darum auch ein Datum hat. Durch die Namen der vier judäischen Könige ist hier der Zeitraum von 738—692 umrissen. Denn Jesaja wurde nach Jes. 6, 1 im Todesjahr des Königs Usia (790—738) zum Propheten berufen. —

So sind durch die Ueberschrift die folgenden prophetischen Reden in entscheidender Weise theologisch bestimmt. Es ist bezeugt, daß diese Reden einen Grund haben, der nicht aus dieser Zeit ist. Aber ebenso deutlich wird, daß das Wort eingeht in die Zeit. Es ist gerichtet an das erwählte Volk und geht gerade so die Weite der Erde an. Die Namen der Könige aber sind ein Hinweis darauf, daß dieses Volk durch seine Erwählung einen bestimmten Auftrag hat, dem auch das prophetische Wort gilt; denn jeder König auf dem Thron Davids ist ein Hinweis auf den Messias, dessen Advent das Ziel der Wege Gottes ist (Jes. 9, 11).

In V. 2 setzt nun die eigentliche prophetische Rede ein. Der Prophet beginnt im Stabreim **דַּבַּר יְהוָה**. Himmel und Erde müssen aufmerken. Warum? „Denn der Herr hat geredet.“ Es geht im prophetischen Wort nicht um den unbekannten Propheten. Es geht nicht um das Zwergvolk Juda. Es geht um den Herrn, der nach dem Zeugnis von Genesis 1, 1 Himmel und Erde geschaffen hat. Darum müssen Himmel und Erde aufmerken. Sie sind der Herrschaftsbereich des Herrn. Der Herr hat geredet. Der Prophet gebraucht das Perfektum. Das geschehene Wort Gottes ist Grund und Anfang für alles weitere. Das prophetische Wort ist nur Antwort, ein Weitersagen von Gehörtem und Geschautem. Dem Universalismus der prophetischen Rede tritt gegenüber die heilsgeschichtliche Gebundenheit: *Jahve* hat geredet — der Gott der Väter. In seinem Namen begegnen sich Bindung an das Gottesvolk und Freiheit des Gottes, der „sein wird, der er sein wird“ (Ex. 3).

In 2b folgt das Wort Gottes in der ersten Person: Gott bezeugt seine eigene Tat: „Söhne habe ich groß gezogen“. In scharfer Antithese wird der Tat Gottes die Entscheidung der Menschen gegenübergestellt: „Aber sie haben mit mir gebrochen“. In diesem einen Satz ist das ganze Thema der Gottesgeschichte und damit der Geschichte des Gottesvolkes gegeben. Am Anfang steht auch hier allein Gottes Tat. Aber diese Tat kann nur bezeugt werden, indem zugleich von der Sünde des Gottesvolkes gesprochen wird. Die Heilsgeschichte ist die Geschichte des verschmähten Heiles, das Wort vom Bund ist das Wort vom zerbrochenen Bund, das Zeugnis vom Gottesvolk ist das Zeugnis vom götzendienerischen Gottesvolk. — Das prophetische Wort redet von „Söhnen“. Damit ist das Zeugnis von der Erwählung individualisiert. Zunächst ist das Volk der Sohn Gottes (vgl. Ex. 4, 22; Hosea 11, 1; Jeremia 31, 19). Es ist „Sohn“ nicht von Natur, sondern durch Gnadenwahl. Hier wird diese Aussage auf die einzelnen Volksglieder bezogen. Gott ist nicht nur der Vater des Volkes, sondern auch der einzelnen Glieder des Volkes. Damit ist das Liebesverhältnis zwischen ihm und den Söhnen gegeben. Jedenfalls ist die „Sohnschaft“ nicht ein Rechtsverhältnis, wenn auch in ihr der Gedanke des „Erbes“ gegeben ist. Aber hier kann nicht vom „Erbe“ gesprochen werden, weil ja die Sohnschaft zerbrochen ist. — Es heißt bezeichnenderweise nicht: „Söhne habe ich gezeugt“, sondern „Söhne habe ich groß gezogen“. Damit ist auch für die einzelnen der Gedanke an eine naturhafte Verbundenheit ausgeschlossen. „Söhne“ sind sie durch Adoption, durch *viudeola*. In dem Wort אֱלֹהֵינוּ klingt die Verheißung an Abraham an (Gn. 12, 2). Das Wort vom „großen Volk“ wird auf die einzelnen Söhne gewendet. Der zweite Ausdruck אֱלֹהֵינוּ betont stärker die besondere Stellung Israels in der Geschichte. Es hat durch Gottes Gnade eine Ehrenstellung, es ist das erwählte Volk, darum ist seine Geschichte bestimmt durch die Gaben und Wundertaten Gottes. Um so härter tritt diesem Handeln Gottes das Handeln der Menschen entgegen: אֲבָרְכְּכֶם aber sie. Das ist das große Aber menschlicher Sünde und Verfehrung, — das doch das Aber Gottes nicht aufheben kann. „Sie haben mit mir gebrochen“ — die Wurzel נָשַׁב meint zunächst den Bruch eines Rechtsverhältnisses, aber die juristischen Ausdrücke werden ständig aufgehoben: Weil die Sohnsetzung kein Rechtsakt ist, so kann diese Gnadenwahl auch nicht juristisch gebrochen werden. Es geht um den Bruch der Söhne mit ihrem Vater. „Mit mir“ — nicht mit ihrer Religion, ihrer Vergangenheit, ihrer Volkheit, ihrem Tempel — sondern mit Gott selbst brachen sie. In diesem Satz ist alle Sünde

Israels zusammengefaßt. Schärfer kann diese Sünde nicht gezeichnet werden. Mit diesem Bruch ist das Gericht gegeben. Aber noch tritt uns in dem prophetischen Wort die Begegnung Gottes mit seinem Volk in ihrer ganzen Lebendigkeit entgegen. Das Volk hat den Bruch vollzogen. Aber Gott hat das Gericht noch nicht vollzogen. Die Konsequenz des Bruches wird noch offen gelassen, das Ergebnis der Gottesgeschichte ist noch nicht endgültig. Das prophetische Wort ist selber ein Glied in diesem Geschehen, das Anbruch des Gerichtes heißt.

V. 3 setzt ein mit dem Themawort alttestamentlicher Prophetie: יָדַע = erkennen. Es wird im Alten Testament häufig gebraucht für die Beziehung Jahves zu seinem Volk (vgl. z. B. Amos 3, 2). Damit ist nicht ein verstandesmäßiges Erkennen gemeint, sondern die innerste Verbindung Gottes mit Israel. Gott erkennt, indem er liebt, und er wird erkannt, indem er geliebt wird. Jahve als Vater des Gottesvolkes — das war das Zeugnis von V. 2 — Jahve als Eheherr Israels — diese Botschaft des Hosea klingt in V. 3 an. Dabei treten sich 3a und 3b in scharfer Antithese gegenüber. Dieses יָדַע -Verhältnis besteht zwischen Tieren und ihrem Herrn. So tritt die ganze Widernatürlichkeit des Verhaltens Israels ins Licht: Auf der einen Seite heißt es von Stier und Esel: יָדַע . Auf der andern Seite muß über Israel gesagt werden: יָדַע אֵל . Damit ist Israels Grundhaltung aufgedeckt. Es wird nicht gesagt: Israel kennt Jahve nicht. Selbstverständlich ist das gemeint. Aber durch den kürzeren Ausdruck gibt der Prophet seinem Wort noch größere Wucht. יָדַע heißt für Israel schon allein: Jahve kennen — יָדַע אֵל für sich allein: Jahve nicht kennen und das bedeutet: von Jahve geschieden sein. (Vgl. Amos 3, 3.) Damit ist das יָדַע אֵל in V. 2 ausgelegt. Jahve kennen, heißt kennen, rechtschaffen zu handeln (vgl. Amos 3, 10). Denn Jahve wird erkannt, indem seine Willenskundgebungen erkannt werden. Meint יָדַע die innerste Beziehung zwischen Gott und seinem Volk, so ist doch zugleich jedes mystische Mißverstehen dieser Beziehung durch das Wort יָדַע ausgeschlossen. Es geht nicht um Mystik, sondern um Erkenntnis des Namens und des יְהוָה Gottes. Wo dieses Erkennen zum Nichtkennen geworden ist, da gilt es: יָדַע אֵל , da ist der Bund gebrochen. Das wird auch durch das zweite Wort zum Ausdruck gebracht אֵל אֵין עֵינַי — mein Volk hat keine Einsicht, das Band zwischen dem Gottesvolk und seinem Gott ist zerschnitten, nicht von Gott aus, sondern vom Volke aus. — Betont heißt es in 3b: Israel, mein Volk. Israel ist der Name, den Jakob empfing, als er am Jabbok rang mit dem verborgenen Gott (Gen. 32). Nun heißt es von diesem Israel:

לֹא יְדַע Betont ist neben den Israelnamen die andere Bezeichnung gesetzt: Mein Volk, — in der die ganze Spannung der prophetischen Gerichtsbotschaft enthalten ist. Das ist die Paradoxie, daß aus dem יְדַע das הָעָם הַזֶּה (Jes. 6, 9) geworden ist. Das ist das Ziel der prophetischen Botschaft, weil es Ziel Jahves, ist, daß aus dem הָעָם הַזֶּה wieder das יְדַע, das Gottesvolk wird.

Auf das Urteil Gottes (V. 3) folgt nun V. 4—9 der Wehruf des Propheten über das sündige Gottesvolk. Dabei zeigt das Verhältnis von V. 3 zu V. 4 ff. das Ineinanderliegen von Gotteswort und prophetischer Bezeugung. V. 3 ist das Gotteswort in der ersten Person wiedergegeben, V. 4 ff. wird von Gott in der dritten Person gesprochen. Zwar ist das uns vorliegende Wort immer Bezeugung. Aber der Prophet macht doch einen Unterschied innerhalb dieses bezeugten Wortes in bezug auf die Vermittlung des Gotteswortes.

Gottes Tat und der Menschen Sünde sind in V. 2 und 3 einander gegenübergestellt. V. 4 ff. schildert nun den Zustand des Volkes. Der Prophet beginnt in V. 4 im Vokalreim: יְדַע. Er deckt damit auf, was aus dem יְדַע geworden ist: Das Gottesvolk wird belegt mit dem Namen der Heidenvölker. Damit ist sein Wesen bezeichnet. Es ist יְדַע, es ist zum unorganisierten Haufen geworden. Nun hat sich auch der Prophet von seinem Volk gesondert und tritt ihm in prophetischer Vollmacht gegenüber. In der Reihe der Namen, mit denen der Prophet in V. 4 das Volk benennt, liegt eine feine Steigerung: יְדַע, עַם, יְדַע, בָּנִים. Immer inniger werden die Bezeichnungen für die Beziehung zwischen Gott und Gottesvolk. Aber neben dieser Reihe steht eine andere, die nur um so schärfer in ihrem Gleichbleiben die Steigerung der ersten Reihe durchstreicht und die Sünde des Volkes betont: חַטָּא, מַרְעִים, מַשְׁחִיתִים, חַטָּא. חַטָּא meint die Sünde in ihrer äußeren Handlung und Entscheidung, מַרְעִים den Sündenzustand als existenzielle Verschuldung; dabei ist mit dem Wort חַטָּא sicher zunächst die Schwere der Sünde gemeint. Aber das Volk selbst ist schwer geworden von seiner Sünde; denn Sünde und Volk sind eins geworden. יְדַע betont den durch die Zeit gehenden Zusammenhang der Verschuldung. Diese Generation ist nicht nur selbst eine Generation der Uebeltäter, sondern sie sind „Same von Uebeltätern“, ihre Schuld ist Erbschuld, sie sind nur ein Glied in der Kette der Sündengeschichte des Gottesvolkes. Dabei werden wir auch hier auf die verborgene Antithese achten müssen: Aus dem „Samen Abrahams“ ist der „Same der Uebeltäter“ geworden, aus dem großen Zusammenhang der Verheißung der Zusammenhang der Schuld. — Schließlich empfangen diese Paradoxien ihre Spitze in

dem letzten Gegensatz: בָּנִים מְשֻׁחִיתִים. Söhne sind die Israeliten in ihrem Verhältnis zu Gott — aber sie sind ganz verderbte Söhne. Es braucht nicht noch einmal gesagt zu werden, worin diese Verderbtheit begründet ist. Es besteht ein furchtbarer, innerer Zusammenhang zwischen V. 2 b (וְהָם קָשְׁעוּ), V. 3 b (לֹא הִתְבּוֹנֵן) und V. 4. Diese Steigerung erreicht ihr Ziel in V. 4 c, in dem zusammengefaßt ist, was vorher verkündet wurde: „sie haben den Herrn verlassen“. Damit ist der umfassendste Ausdruck für den Abfall gebraucht. Es wird wieder nicht im einzelnen gesagt, worin der Abfall besteht. Der Prophet deckt die Grundlagen des Existenzverhältnisses auf: Es geht nicht um diese oder jene sittliche oder religiöse Einzelverfehlung. Alle Verfehlungen können nur Ausdruck sein für die Grundentscheidung des „nicht kennen“ und des „nicht glauben“ (vgl. 7, 9) und das heißt des Bundesbruches. Ueber diesen Bundesbruch kann nur eines noch hinausgehen: das wissentliche Verschmähen und Verspotten Gottes, das Jesaja durch die zweite Vershälfte zum Ausdruck bringt: וְשָׂאוּ אֶת קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. Aus dem Bekenntnis des Gottesvolkes ist der Spott geworden. Sie verspotten den, den sie vorher bekannt haben: den Heiligen Israels. Gerade an dieser Stelle des furchtbarsten Frevels Gott gegenüber faßt der Prophet sein eigenes Glaubensbekenntnis zusammen in diesen Namen קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, den Namen, der die Unnahbarkeit und Unberührbarkeit Gottes zum Ausdruck bringt. Seine Heiligkeit ist seine verborgene, zugedeckte Herrlichkeit (כְּבוֹד). Als der Heilige hat er sich dem Propheten offenbart (Jes. 6, 3) und durch das Wunder der Vergebung ist das Unmögliche möglich geworden, daß ein Mensch Prophet Gottes sein kann. Als der Heilige ist er das, was der Mensch nicht ist. Hier geht es nicht um einen ethischen, sondern um den existentiellen Gegensatz, den der Prophet später durch die Worte וְיִשְׁׁרָאֵל zum Ausdruck bringt (vgl. Jes. 31, 3 und Hos. 11, 9). Das Bekenntnis קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל macht nun die paradoxe Aussage, daß sich der andere, unvergleichliche Gott an einer Stelle gebunden hat, daß aus dem deus absconditus der deus revelatus geworden ist. Er hat sich Israel offenbart, indem er mit Israel seinen Bund schloß. Das Wunder des prophetischen Amtes ist eine Spiegelung des Wunders der Existenz des Gottesvolkes. Die Aussage von Gottes Heiligkeit ist aus der ewigen Sphäre von Jes. 6, 3 herausgetreten. Gott will als der Heilige nicht mehr von den Seraphim allein, sondern von einem irdischen Volk bekannt werden. Das bedeutet für dieses Volk unlösliche Bindung. Dadurch daß sich der קְדוֹשׁ an Israel gebunden hat, hat er es als sein גּוֹי קְדוֹשׁ gegründet (Ex. 19). Darum ist es für Israel die eine

Sünde, diesen Herrn zu verlassen und zu verschmähen. Israel hat seine Existenz verloren in dem Augenblick, in dem es seinen Herrn verläßt³⁾.

V. 5 ändert sich der Tenor der Rede: Der Prophet stellt das erwählte Volk vor die Frage, die die ganze Widersinnigkeit des Verhältnisses zu Jahve aufdeckt: „Wohin wollt ihr noch geschlagen werden?“ Das Gottesvolk steht als ein gepeitschter Sklave vor seinem Herrn. Das ist die furchtbare Umkehrung der Befreiung aus dem Diensthause! Der Sklave ist so mit Schlägen bedeckt, daß der Herr nicht mehr weiß, wohin er schlagen soll. Wir erfahren durch dieses Bild zunächst: Israel ist in seiner Geschichte vom Herrn gezüchtigt. Der Schluß des Abschnittes zeigt, daß diese Züchtigung durch Krieg geschah. Die Züchtigung ist Züchtigung zur Verstockung: „damit ihr den Abfall fortsetzt“. Das ist der harte Sinn dieses prophetischen Wortes: Der eigentliche Zweck der Plagen wäre, Israel vom Abfall zurückzurufen. Aber die fremde Wirkung der Plagen ist, daß Israel den Abfall mehrt. Der Prophet aber hat nun diese Wirkung als Absicht Gottes zu verkünden. Gott selbst treibt das Volk, das sich in einer unaufhaltsamen Bewegung von ihm fort befindet. — V. 5 b und 6 schildern im gleichen Bild den Krankheitszustand des Volkes. Es soll durch die einzelnen Züge der Umfang der Krankheit und Zersetzung und die Totalität der Bestrafung gezeichnet werden: Das Volk ist ein Ganzes: Das ganze Haupt krank, das Herz todesmatt; aber zugleich geht diese Schilderung auf jeden einzelnen. Keiner kann sich diesem Tod des Volkes entziehen: Jedes Haupt ist krank, jedes Herz todesmatt. V. 6 führt die Schilderung in derselben Weise fort. Der Ton liegt weiter auf der Völligkeit des Verderbens. In sprichwörtlichen Redewendungen (חֲבוּרָה וּמָכָה וְרִיבָה) stellt der Prophet das Bild der tödlichen Krankheit des Volkes ins Licht. Dabei sind die Bilder des Heilens und Verbindens nicht etwa dadurch bestimmt, daß der Prophet sein Amt als ein Amt des „Heilens und Verbindens“ versteht — oder gar, daß er selber Arzt war (vgl. Jes. 38, 2) die Heilung des Siskia). Der Prophet hat nicht das Amt des „Seelsorgers“, des „Heilens und Verbindens“ — er ist Prediger der Verstockung, des Todes. Weil Gott selbst die Schläge verursacht, darum kann das Volk nicht vor den vermeintlichen Feinden und Bedrängern zu seinem Jahve oder zum Priester, Tempel und König fliehen. Weil der Herr selber der Angreifer ist — gibt es keine Sicherheit, ist auch im prophetischen Wort keine andere Gewißheit als die Gewißheit des Todes. Weil der Herr selbst der Angreifer ist, gibt es keinen Arzt,

³⁾ Der Schluß von V. 4 c: וְיָרִיב אֲחֹרַי ist mit GL zu streichen.

der helfen kann — es sei denn der Herr selbst. Der Prophet hat zu verkünden, daß dieser Zustand der völligen Ratlosigkeit und Hilflosigkeit jetzt vorhanden ist.

In V. 7 verläßt der Prophet das Bild. Die Krankheit heißt: Das (verheißene!) Land ist Wüste geworden — wieder verkündet der Prophet die furchtbare Umkehrung der Gnadentaten Gottes — die Städte sind verbrannt, die Aecker weggenommen. Die den Herrn verspotteten, müssen jetzt selber Spott tragen: Vor ihren Augen verzehren Fremde, was ihnen von Gott gegeben war. Die Gott nicht dienen wollten, müssen jetzt wieder schmachvollen Frondienst tun: Die Fremden sind die Herren im verheißenen Land. Aber das Entscheidende und Furchtbarste: Diese „Krankheit“, diese Vernichtung kommt nicht von den Fremden, sie kommt von Jahve, dem Gott Israels. Das verkündete der Prophet in V. 5 und 6. Das sagt nun auch der Schluß von V. 7: Das verheißene Land ist Wüste geworden — wie beim Schlag von Sodom⁴). Die Vernichtung Sodoms ist das Gottesgericht schlechthin (vgl. Gen. 18/19 mit Amos 4, 11; Jes. 13, 19; Jer. 50. 40; Jer. 49, 16; Dt. 29, 22). Dabei müssen wir auf den Bericht in Gen. 18/19 achten. Jahves Gericht über Sodom steht gegenüber der Freundlichkeit an Abraham. Jetzt aber tritt nicht mehr Abrahams Same fürbittend für Sodom ein, sondern der „Same der Uebeltäter“ (V. 4) ist selbst von Gott wie Sodom geschlagen — wie Sodom und das heißt: völlige Vernichtung.

Dieses Gerichtswort wird nun in V. 8 in etwas eingeschränkt: Zion, die stolze Gottesstadt ist noch übrig, es gibt noch einen „Rest“. Aber dieser Rest ist selber nur Zeuge für die Furchtbarkeit des Gerichtes. Das wollen die Bilder in V. 8 sagen: Zion, die Gottesstadt — eine „Hütte im Weinberg“ — „Nachtrast im Gurkenfeld“⁵). Zion ist einsam, verlassen, ein Bild des Elends. Die von Gott behütete Stadt wird jetzt auch „beobachtet“, aber von den Feinden, die sie belagern und abgeschnitten haben von ihrem Hinterland. Zion ist übrig geblieben, aber es bietet keine Sicherheit mehr.

V. 9 bezeugt, worin dieses „Uebrigbleiben“ Zions begründet ist: יהוה צבאות הוה Der Rest hat seine Existenz allein in Jahve. Es heißt betont: Jahve Zebaoth. Der Selber ist der All-

⁴) Es ist zu lesen ׀ ׀ statt ׀ ׀.

⁵) Vgl. Procksch: „Zwischen vier senkrechte Stangen wird in ca. 8 Fuß Höhe ein Quersfeld gelegt, das als Nachtlager dient; darüber ein mangelhaftes Dach zum Schutz von oben; auf drei Seiten ist das Lager mit schützenden Matten umhängt. Wie diese Nachtlager ohne jede Festigkeit sind, so ist Zion keine feste Burg mehr.“

gewaltige (G) — nicht der Kriegsgott Israels; denn Israels Heere sind schmachlich aus dem Felde geschlagen — sondern der Herr der himmlischen Heere (vgl. Jes. 6, 3. 5). Er hat den Rest übriggelassen. In dem Wort ירר׳׳ liegt das Moment der Furcht und der Flucht. Eine furchtsame Schar Entronnener — das ist das erwählte Volk. Aber auch das ist es nicht von sich aus. Von sich aus ist es vielmehr nach dem Zeugnis des Propheten wie Sodom und Gomorrha — und das heißt vom Erdboden vertilgt. Nur durch Jahve, und das heißt nur durch seine Gnade ist dieser Rest vor der Vernichtung bewahrt⁶⁾. Auch dieser Vers ist wie das ganze Zeugnis des Propheten gefüllt von Paradoxien: Jahve ist der Feind, der die abtrünnigen Söhne, die Verbrecherbrut des Abrahamsamen zerschlagen hat. Aber Jahve der Feind ist zugleich der, der allein in dieser Vernichtung den Rest bewahrt. Er ist Jahve der Heere, der darum Macht hat, vor irdischen Feinden zu retten, der aber auch Macht hat, jede eigene Sicherheit des Gottesvolkes zu zerbrechen. Aber er ist Jahve — Jahve in Treuen — und darum rettet er vor den Feinden, darum hält er an Zion; denn seine Gnadenwahl kann letztlich nicht durch die Sünde der Menschen in Frage gestellt werden.

So schließt sich das prophetische Wort im Kreis: Himmel und Erde mußten aufhören; denn der Herr hat geredet (V. 2) und der Herr ist der Herr des Kosmos. Angeredet aber ist das Gottesvolk. Nun schließt sich der Prophet, der in seinem Gerichtswort dem Volk gegenübertrat, doch wieder mit diesem Volk zusammen: ירר׳׳ = uns hat Jahve den Rest gelassen. In dieser Welt, und das heißt in seinem Volk hat der Prophet das Wort Gottes zu verkünden. So ist er selbst die Mitte für die „Wir“ und „Uns“, denen das Wort vom Rest gilt. Es ist an dieser Stelle noch nicht deutlich, daß das Wort vom Rest, von den „Wir“, die gerettet werden, allein gilt im Glauben an den Herrn, der selbst zu diesen „Wir“ kommt. Jes. 1, 9 empfängt seine Auslegung erst durch das Wort vom Messias. (7, 14; 8, 8; 8, 10; 9, 5.)

Am Schluß mag noch ein Wort über die historische Situation dieses Prophetenspruches, über die die Kommentare breite Erwägungen bieten, gesagt werden. In V. 5—9 scheint eine Bedrängung und Verwüstung des Landes nicht nur prophetisch vorausgesagt, sondern als vorhanden verkündet zu sein. Ist damit die Bedrängung Jerusalems im syrisch-ephraemitischen Krieg (vgl. 7, 1 ff.) oder in Sancheribs Feld-

⁶⁾ In V. 9 ist mit GLVS zu streichen וְיִרְר׳׳. Das Wort zeigt, daß die Synagoge nicht bereit war, die Totalität des Gerichtes und damit die Ausschließlichkeit der Gnade Gottes anzuerkennen.

zug (701) gemeint? Wahrscheinlicher wird die Ansetzung dieses Abschnittes am Ende der prophetischen Wirksamkeit des Jesaja, also zur Zeit des assyrischen Feldzuges sein. Aber die historische Frage ist nicht die Frage des Propheten. Ginge es in seinem Wort um Geschichtsdeutung oder um das Echo auf geschehene Geschichte — er hätte die geschichtliche Situation wohl klarer nennen können. Ihm geht es nicht um die Historie, sondern in der Historie um das Wort Gottes, das die Historie wirkt. Das prophetische Wort begleitet nicht geschehene Geschichte wie ein Schatten, sondern es eilt der Geschichte voraus und gestaltet sie. Es ist das Wort, das Judas Sünde und Gottes Gericht über diese Sünde aufdeckt. Es verkündet Gott als den Feind des Volkes, der aber in seinem Gericht doch Jahve bleibt. Er bezeugt den Gott, der über seine Ziele — und das heißt über seine Verheißung — wacht, der Jahve in Treuen ist. In dieser Gnade und Treue allein hat Israel noch seine Existenz. Aber in dieser Gnade hat es auch als das ganz zerbrochene und vernichtete Volk seine Existenz. Denn durch diese Gnade bleibt über dem Rest mitten im tötenden Gericht die allein im Wort und der Zusage Gottes begründete Verheißung⁷⁾.

II. Gottes Weisung an das Gomorrhavolk.

Kap. 1, 10—20.

Höret das Wort des Herrn, ihr Sodomrichter,
Merkt auf die Weisung unseres Gottes, Gomorrhavolk.

Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht
der Herr.

Ich habe satt die Brandopfer von Widdern, das Fett
der Mastkälber,

Das Blut der Farren und Lämmer und Böcke — ich
habe keinen Gefallen dran.

Wenn ihr kommt, mein Antlitz zu sehen —

⁷⁾ Gegen Procksch, der den Schluß des ersten Teiles des Prologs zusammenfassend so kennzeichnet: „Da brach auch der greise Jesaja in Klage über das verlorene Volk aus, das nicht im Glauben ἐν ἐλπίδι παρ' ἐλπίδα von Jahve seine Rettung zu erwarten wagte. Sein Leben schließt tragisch, da seine überirdische Hoffnung noch in nationaler Form lebte, von der sie sich nicht ganz losreißen konnte. Daß er seine Glaubenshoffnung nicht aufgab, ist sicher; ob wir jedoch nach diesem Schwanengesang (V. 2—9) noch einen geschriebenen Ausdruck dafür haben, ist fraglich...“ — In diesen Sätzen ist die theologische Auslegung zugunsten historischer und psychologischer Konstruktionen preisgegeben.

Wer hat dies alles von euch verlangt, — daß ihr meine Vorhöfe zertretet?

Fahrt nicht fort darzubringen eitle Gabe, Rauchwerk ist mir ein Greuel.

Neumonde, Sabbath, Festversammlungen berufen, — ich kann's nicht ertragen — Greuel und Fest!

Eure Neumonde und Feste haßt meine Seele, Sie sind mir zur Last, ich kann sie nicht tragen.

Und wenn ihr eure Hände ausbreitet, verschließe ich meine Augen vor euch,

Betet ihr auch noch soviel, — ich will nicht hören.

Eure Hände sind ja voll Blut! Wascht euch, reinigt euch!

Tilgt die Bosheit eurer Taten vor meinen Augen.

Laßt ab von der Sünde. Lernt Gutes zu tun,

fragt nach Gottes Gebot, bringt zurecht den Bedrängten.

Schafft Recht der Waise, tretet ein für die Sache der Witwe.

Auf, laßt uns miteinander rechten, spricht der Herr: Wenn eure Sünden gleich blutrot sind, sollen sie doch schneeweiß werden,

Wenn sie gleich wie Scharlach sind, sollen sie doch wie Wolle werden.

Wenn ihr bereit seid und hört, sollt ihr die Güter des Landes verzehren.

Wenn ihr euch weigert und verstockt, bekommt ihr das Schwert zur Speise.

Denn der Mund des Herrn hat es geredet. (Vgl. Anm. 2.)

Auch das als „Kest“ von Jahve vor der Sodomsvernichtung gerettete Gottesvolk ist, auf seine eigene Beschaffenheit gesehen, Gomorrhavolk. Es hat keinen Grund sich zu rühmen. Es hat in seiner Kestexistenz keinen Grund zur Sicherheit. Es gilt auch und grade für diesen Kest: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ (7, 9), und das heißt hier: Gehorchet ihr nicht dem ~~W~~ Gottes, so bleibet ihr nicht. — Das sagt der Text in seinem heutigen Zusammenhang; und dieser Aussage gegenüber ist die Frage nach dem historischen Grund von V. 10—20 nicht dringlich. Prockisch möchte aus historischen Erwägungen diesen Abschnitt von V. 1—9 trennen und in Jesajas Frühzeit verlegen — vor Ziskias Kultreform. Er meint, daß der Text mit

seiner Aufzählung des israelitischen Kultes, mit dem Wort vom Ertrag des Ackers (V. 19) eine Zeit äußerer Ruhe voraussetze. Mir scheinen diese Gründe für eine Trennung von V. 1—9 nicht auszureichen. Es könnte sich gerade um die Haltung des 701 äußerlich als Rest geretteten Jerusalemvolkes handeln, das der Prophet nun in seiner Gomorreha-Existenz entlarvt. Jedenfalls spricht für den unmittelbaren Zusammenhang mit V. 1—9 die innere Struktur des Zeugnisses ebenso wie die äußere Beziehung von V. 10 zu V. 9. und die Gleichartigkeit der Anrede in V. 2 und V. 10.

Angeredet sind in V. 10 die Führer des Volkes und das Volk selbst. Sie sollen nicht Menschenmeinung hören. Aber sie sollen auch nicht das Wort eines neuen Gottes gesagt bekommen. Der Prophet schließt sich wieder mit dem Volk zusammen: Es ist „unser Gott“, dessen אלהינו und אלהינו er zu verkünden hat. Aber obgleich sich der Prophet so bewußt in den Glauben seines Volkes stellt, redet er doch aus einer gewaltigen Vollmacht. Die Priester und das Volk, das ihm gegenübersteht, glauben das Wort und erst recht die Thora Gottes zu kennen und zu besitzen: Sie sind das Volk der Thora. Der Prophet aber fordert sie auf, die Willenskundgebungen Gottes überhaupt erst einmal zu hören. Prophetie ist nicht Auslegung der Thora, sondern Prophetie setzt den Inhalt der Thora Gottes, weil Prophetie Wirkung des Geistes Gottes ist. Hier besteht der besondere Angriff des prophetischen Wortes darin, daß die Thora Gottes, die sonst den Kult zu regeln pflegt, das Volk vor die Frage stellt, was denn der ganze Kult Gott gegenüber für einen Sinn hat.

V. 11 stellt unter diese Frage den gesamten israelitischen Kult. Der Prophet gibt eine Aufzählung der verschiedenen Opferarten, er nennt die Hauptopfertiere, Rinder, Schafe und Böcke, er redet vom Blut, in dem die Seele wohnt, und das das Mittel zur Versöhnung Gottes ist. Aber dann wird das alles unter das Urteil Gottes gestellt: „Ich habe keinen Gefallen daran“.

V. 12 faßt dieses Urteil noch einmal zusammen⁸⁾. Der Ton liegt in V. 12 b auf dem Wort מִי: Wer hat dies — nämlich den ganzen Reichtum des Kultes — von euch begehrt? Damit ist noch einmal die Frage gestellt, ob Gott diesen Kult begehrt. Der Prophet hat zu ver-

⁸⁾ In V. 12 ist statt מִי zu lesen מִי. (BH.) In der Lesart des Masoretentextes handelt es sich wahrscheinlich um eine dogmatische Korrektur, die vorgenommen wurde, weil es nach dem späteren Glauben als unmöglich gilt, Gottes Angesicht zu sehen.

fünden: Gott will den Kult nicht: „Ich habe keinen Gefallen daran“. (V. 11) „Es haßt ihn meine Seele.“ (V. 14 a) „Ich kann es nicht ertragen.“ (V. 14 b) Der Prophet hat das Gericht über das sündige Volk gerade an der Stelle zu verkündigen, an der das Volk sich in der Gemeinschaft mit seinem Gott glaubt. Vom Gomorrhavolk hat Gott keinen Kult verlangt. Weil das Gottesvolk zum Gomorrhavolk geworden ist, darum steht sein Kult unter dieser radikalen Infragestellung. Diese Infragestellung des Kultus steht auf der gleichen Stufe wie die Frage des Amos 9, 7: „Seid ihr mir nicht wie die Kuskiten, ihr Kinder Israels?“ Weil das Volk seine Erwählung verleugnet, zieht das Wort Gottes nun selbst die Erwählung in Frage. Gottes Gnadengaben haben nur im Glauben für das Gottesvolk Wirklichkeit; daß es Gnadengaben sind, zeigt sich gerade daran, daß sie nie in den festen Besitz des Volkes übergehen, sondern dem Volk nur gegeben sind, sofern es glaubt. Daß das dem Volk durch das prophetische Wort im Blick auf den Kultus gesagt wird, hat entscheidende Bedeutung; denn gerade hier ist das Mißverstehen der Beziehung zwischen Gott und Gottesvolk am leichtesten möglich. Die Intaktheit des Kultes scheint die Intaktheit des Bundesverhältnisses zu beweisen, scheint zu erweisen, daß das Volk doch „Gottesvolk“ und nicht Gomorrhavolk ist. Der Kult scheint es zu erweisen, daß das Volk Zugang zu seinem Gott hat, und daß Gott zu seinem Volke kommt. Je reicher der Kult, um so mächtiger scheint der Glaube des Volkes zu sein. Aber dieses „Kommen in die Vorhöfe des Herrn“ wird durch das prophetische Wort entlarvt als ein „Zertreten der Vorhöfe“. Was das Volk für Kult hält, ist in Wirklichkeit ein ganz säkulares Beginnen, das mit Kult nichts mehr zu tun hat, — weil die Gemeinschaft mit Gott dahin ist.

Dieses Urteil wird nun in V. 13 weiter ausgeführt. V. 5 hieß es: תִּקְרִיבוּ קָרָב. Jetzt heißt es noch einmal תִּקְרִיבוּ: Gerade im Kult hat das Volk seinen Abfall fortgesetzt. Aber nun redet der Prophet schon konkreter darüber, weshalb der Kult nicht von Gott geboten ist: Der Kult des Gomorrhavolkes ist Gözenkult. Seine Opfergabe ist מִנְחַת-שָׁוְא: denn sie ist nicht Ausdruck des Glaubens, sondern der Leerheit und Nichtigkeit, das Gegenteil rechter Opfergabe (vgl. das 2. Gebot). Seine Opfergabe ist opus operatum — und das heißt: Gözenopfer. So wie die Gözen für Jahve ein Greuel sind, so auch das Gözenopfer. Der Prophet gibt dem ganzen Gegensatz seine letzte Schärfe durch das Wort תִּעֲבֹב = Greuel. Er fügt die umfassende Bezeichnung für Räucherwerk (קֹטֶרֶת) hinzu und unterstreicht auch dadurch, worum es geht: Der ganze Kult ist für Jahve ein Greuel, weil der Kult des Gomorrhavolkes, — und

mag es noch so sehr bei seinem Kult den Namen Gottes nennen, — unter dem Urteil קִשְׁפִּי steht. V. 13 b wird dieses Urteil auch auf die kultischen Festfeiern des Volkes bezogen. Neumonde, Sabbate und die besonders berufenen Festversammlungen — alles steht unter Jahves Gericht: „Ich kann's nicht ertragen“. Und die beiden letzten Worte fassen noch einmal den Gegensatz in letzter Zuspitzung zusammen: „Frevel und Fest!“ Damit ist dieser Kult ebenso gekennzeichnet wie durch das Wort קִשְׁפִּי . Der Kult ist da, — aber er ist nicht Ausdruck des Glaubens und der Sohnschaft, sondern Ausdruck des Unglaubens und des Abfalls. Er ist nicht Ausdruck des Gehorsams, sondern des Ungehorsams; denn er soll den Frevel zudecken. So verbindet das Gomorrhavolk das, was sich ausschließt: Kult und Frevel, Gott und den Götzen.

In V. 14 wird das Gerichtswort noch gesteigert. Der Kult, durch den das Volk Jahves Wohlgefallen zu erzielen sucht, ruft seinen Haß hervor. Das schärfste Wort $\text{קִשְׁפִּי הַקָּדָשׁ}$ ist mit der umfassendsten Bezeichnung für die Kultfeier zusammengestellt; denn קָדָשׁ meint eigentlich nicht nur die kultische Feier, sondern jede Form der Versammlung, Monatsfeste wie Jahresfeste verwirft der Herr. — V. 14 b sagt im Wechsel des Bildes das gleiche: Der Kult ist Jahve zur Last geworden, die er nicht mehr tragen kann. Der Prophet Jeremia verkündet, daß das ganze Gottesvolk für Jahve zur Last geworden ist, die er abwirft. Das Gerichtswort des Jesaja ist fast noch härter: Das Volk ist für Jahve unerträgliche Last gerade in dem, wodurch es ihm zu gefallen sucht, wodurch es seiner Gemeinschaft mit Gott Ausdruck verleiht.

V. 15 zeigt endgültig, daß es in dieser Prophetie nicht geht um eine Belehrung über kultlosen Gottesdienst, sondern um den Angriff des heiligen Gottes auf sein unheiliges Volk. Gott verwirft wie den Kult so auch das Gebet. Der Prophet stellt vor unser Auge das Bild des öffentlichen Bettages des Volkes. Das Volk reckt seine Hände zu Jahve empor, die Handflächen nach oben gewandt und erbittet so die Hilfe seines Gottes. Jahve soll die leeren Hände füllen, — aber er sieht die betenden Hände nicht, er schließt seine Augen. Die Menge ihrer Opfer war vergeblich, — nun steht auch der Reichtum ihres Gebetes unter dem gleichen Gerichtsurteil. Sie rufen betend Gottes Entscheidung an, — aber die Entscheidung ist schon gefallen. Das Volk wollte nicht hören auf die Stimme seines Gottes, so gibt es nun keine Erhörung mehr für das Volk. Jahve ist nun für das Volk blind und taub geworden — wie die Götzen sind, die nicht zu helfen vermögen.

Daß er kein „Göze“ ist, zeigt er allein dadurch, daß er nicht stumm geworden ist. Er redet durch das prophetische Wort, — aber sein Reden ist furchtbarer, als sein Schweigen sein könnte: Es ist die Verkündigung des Gerichtes, der Vernichtung. Jetzt steht der lebendige Gott, der einst sich hinwandte zu diesem Volk, in seinem Willen gegen das Volk.

Die Begründung für das Gericht wird zunächst in dem Bild gegeben, das der Prophet eben gezeichnet hat: Betende Hände hat das Volk zu seinem Gott emporgestreckt. Diese Hände sind blutig von der Fülle der Schlachtopfer, die sie darbrachten. Aber das „Blut der Versöhnung“ wird durch das prophetische Wort entlarvt als das Blut der Anklage. Es ist das Blut Unschuldiger, das sie vergossen haben und das nun zum Himmel schreit. Es ist das Blut Abels, das sie verklagt. Es ist das Blut, das den Bundesbruch zeigt und ihr Flehen in seiner Leerheit aufdeckt. Wir fassen den Gegensatz, um den es hier geht, zu modern, wenn wir meinen, daß Gott deshalb ihr Flehen ablehne, weil es nur Lippendienst, weil es nicht herzlich sei. Der Gegensatz liegt tiefer als der Gegensatz: äußerlich-innerlich. Jahve schließt seine Augen und hört nicht auf ihr Flehen, weil es Gebet des Gomorrhavolkes nicht gibt. Gebet und Unglaube, Gebet und Ungehorsam schließen einander aus. Ihr Ungehorsam hat sie von Gott geschieden. Auch ein „herzliches“ Beten kann diese Scheidung nicht mehr aufheben.

Das wird nun in seiner ganzen Tiefe in V. 16/17 enthüllt. Es geht im prophetischen Gerichtswort um den Gegensatz der Paradiesesgeschichte: Um den Gegensatz zwischen 22 und 27. Das Volk steht in seinem Ungehorsam auf der Seite des 27. Es steht in der Feindschaft gegen Gott. Diese Feindschaft zeigt sich sicherlich in einzelnen Sünden. Im Blick auf diese einzelnen Sünden ruft der Prophet die Glieder des Volkes zur Entscheidung. Aber es geht letztlich doch nicht um diese Einzelsünden, sondern um die Grundentscheidung und Grundhaltung von der alle Einzelsünden nur Zeugnis ablegen können. Es geht um die Taten (עֲוֹנוֹתָם), aber es geht um die böse Grundhaltung dieser Taten (27). Zweimal gebraucht der Prophet das Wort 27. Er meint damit das gleiche, was er in V. 3 durch das 27 אֵל und in V. 4 durch das 27 לְךָ zum Ausdruck gebracht hat. Aus dieser Grundhaltung ihrer Sünde ruft der Prophet das Gottesvolk zurück zu Gott. Es heißt V. 17: „Lernt Gutes zu tun“. Damit ist die besondere Art alttestamentlichen Glaubens bezeichnet. Denn „das Gute suchen“ ist nichts anderes als „Gott suchen“ und damit nichts anderes als „Gottes צדק suchen“ (vgl. Amos 5, 4; 5, 6; 5, 14; 5, 15). Gottes צדק sagt dem Volk, was gut ist, und zeigt so dem Volk den Weg, auf dem es allein

Jahve suchen und finden kann. Das Volk braucht nicht in die Irre zu gehen. Es hat die Willensoffenbarung Gottes gehört. Es hört Gottes Weisung heute neu im prophetischen Wort: Umkehr heißt Umkehr vom Bösen zum Guten, vom Gözen zu Gott, von der Willkür der eigenen Entscheidung zum **וַיִּשְׁמַע** Gottes. In der Umkehr geht es um die Umkehrung der Entscheidung, durch die Adam von Jahve getrennt wurde. Es ist also nicht eine idealistische Aufforderung, wenn der Prophet seinem Volk sagt: „Wascht euch, reinigt euch!“ (V. 16.) Er ruft sie damit nicht auf zu eigener Leistung, durch die sie den Weg zu Gott wieder erzwingen könnten. Er ruft sie zum Glauben, indem er sie zurückruft zu Gottes **וַיִּשְׁמַע**. Er ruft sie zum „Tun“, — aber zu einem Tun, das zuerst „Hören“ und „Lernen“ ist.

Worin wird dieses Hören und Lernen für das Gottesvolk konkret? Der Prophet sagt im Wortspiel zu **וַיִּשְׁמַע** V. 17 c **וְהָיָה כִּי**. Gottes **וַיִּשְׁמַע** ist seine Hinwendung zum Schwachen und zum Bedrängten. Weil Gottes Offenbarung immer Herabneigung zu den Geringen ist, darum lehrt sie den Menschen, für den Bedrängten und Rechtlosen einzutreten. Diese Grundausrichtung des göttlichen Willens hat das erwählte Volk in seinen Grenzen — pars pro toto — darzustellen. Es kann nicht Gottesvolk sein und die Armen und Elenden bei sich selbst rechtlos lassen. Damit würde Gottes Erwählungstat verleugnet, die dem rechtlosen Volk **וַיִּשְׁמַע** und Gradheit des Weges gab. An der Liebe zum Nächsten bewährt sich also für das Gottesvolk die Liebe zu Gott. An Witwe und Waise fällt darum die sichtbare Entscheidung über Gehorsam und Ungehorsam, hier fällt die Entscheidung, ob das Gottesvolk Träger des **וַיִּשְׁמַע** Gottes auf der Erde ist. Hier gründet die „soziale Leidenschaft“ der Propheten. Sie sind nicht „religiöse Sozialisten“, sondern gerade in ihrer sozialen Predigt Verkündiger des Gottes der Erwählung.

Es geht hier also gar nicht um die Frage: Kult und Recht (Procksch) in dem Sinne, daß der Kult die falsche Form des Gottesdienstes, das Recht aber die richtige Weise des Gottdienens wäre. Aber es geht auch nicht um den Doppelgegensatz, daß der Prophet dem entseelten Kult den rechten Kult und dem entseelten Recht das wahre Recht gegenüberstellt. Es geht vielmehr darum, daß er den totalen Anspruch Gottes, daß er das erste Gebot Gottes verkündigt. Gott kann man nur ganz oder gar nicht gehorchen. Man kann nicht kultisch rein sein und den **וַיִּשְׁמַע** brechen. Kult kann nur Ausdruck für den Gehorsam gegen Gottes **וַיִּשְׁמַע** sein. — So rückt Jesaja das rechte Verhältnis des Gottesdienstes ins Licht. Aber er tut es als Prediger

des Gerichtes. Er deckt dem Gottesvolk auf, wodurch es Gomorrhavolk geworden ist. Aber zugleich ist seine Gerichtspredigt doch auch Angebot der Gnade. Daß der Prophet noch redet, — daß Gott nicht schweigt, — ist selbst im furchtbarsten Gerichtswort noch Aufruf für das Volk. Auch als Verkünder des totalen Gerichts ruft der Prophet das Volk noch in die Entscheidung des Glaubens. Er ist in seinem Reden Zeuge der zuwartenden Gnade Gottes. Wenn auch das Volk das totale Gericht auf sich herabgezogen hat, so gibt es doch noch: prophetisches Wort, und das heißt: Verheißung, Rest und darum Aufruf: „Reinigt euch“. Solange noch zum Gehorsam gegen Gottes **WVW** (Gebot) aufgerufen wird, ist der **WVW** Gottes (Gericht) noch nicht vollzogen, gibt es im Worte Gottes noch eine Möglichkeit der Vergebung.

Das zeigt sich nun in seiner ganzen Tiefe erst im folgenden Abschnitt (18 f.). Die prophetische Rede setzt neu ein. Aber sie ist doch im unmittelbaren, inneren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gesprochen. Gott ruft sein Volk zum Rechtsstreit auf. Er begibt sich damit auf die Stufe des Volkes. Er, der als der Herr den Bund schloß, schämt sich nicht, als Rechtspartner des Volkes aufzutreten. Aber es bleibt allerdings kein Zweifel, daß dieser Rechtspartner zugleich Richter ist. Und auch darüber kann kein Zweifel bleiben, wie dieser Rechtsstreit ausgehen muß: Hier werden die Sünden des Gomorrhavolkes als das sichtbar werden, was sie sind: als blutrote Sünden. — Aber kann dann der Rechtsstreit einen anderen Ausgang nehmen als die totale Verwerfung? Ist dann nicht dieser Aufruf nichts anderes als bittere Ironie? So versteht Duhm den Text: „Laßt sie nur weiß werden“ — euch wird diese Verwandlung sicherlich nicht gelingen. Oder ist das ganze eine negative Frage, die dem Volk seine unmögliche Existenz klar machen soll: Können blutrote Sünden schneeweiß werden? (Michaelis, Wellhausen u. a.) Oder ist es das Zeugnis Gottes, daß es einen vollen Abschlag der Sünden gilt, — daß Gott sich nicht mit einer halben Buße zufrieden gibt? „Auch blutrote Sünden müssen schneeweiß werden“ (Procksch). Die litera des Textes gibt die Möglichkeit zu diesen modernen Deutungen. Aber das Gesamtzeugnis des Jesaja führt uns zu der — textlich ebenso möglichen — theologischen Auslegung Luthers, der in diesem Vers die ganz unbegründete und unbegründbare Gnadenverheißung Gottes sieht: „Mögen eure Sünden blutrot sein, sie sollen schneeweiß werden“. Das ist der Sinn des Rechtsstreites, in den Jahve sein Volk ruft, daß er sie nicht nach seiner vergeltenden Gerechtigkeit, sondern nach seiner Barmherzigkeit behandeln will (Delitzsch). Indem er sie zum **WVW** ruft, ruft er sie doch nicht zum Gericht, sondern in

die Gnade. Das ist allerdings, vom Menschen her gesehen, das ganz Unmögliche. Gott sieht nicht die Sünden an, als wären sie nicht, sondern er verwandelt sie in ihr Gegenteil. So erhält nun hier alles, was bisher in der prophetischen Rede an Gnadenzusagen Gottes gesprochen ist, seine letzte Spitze. Das ist das Ziel des prophetischen Wortes, das ist der Sinn der Errettung des Restes, daß noch einmal die Söhne zur Rückkehr gerufen werden. Durch sein Wort bietet Gott ihnen die Voraussetzung für diese Umkehr an; denn Gott kann das, was die Menschen nicht können, — er kann Sünden vergeben. Diese Vergebung ist nicht Ausdruck eines Libertinismus. Die Sünden werden als das gekennzeichnet, was sie sind — als blutrote Sünden. Aber eben dadurch wird erst recht die Ausschließlichkeit der Gnade bezeugt.

Daß die Verwandlung, um die es hier geht, durch das Bild der Farben rot und weiß gezeichnet wird, hat seinen tiefen, symbolhaften Sinn⁹⁾. Rot ist die Farbe des Feuers und so des selbstischen Lebens, das sich selber sucht, das vernichtet und zerstört. Es ist die Farbe des Zornes und der Sünde. Weiß aber ist die Farbe des Lichtes. So sind in der Offenbarung Johannes die Kleider der Heiligen weiß (19, 8), dagegen das Gewand Babylons purpurn (17, 4). „Sünde und Gottgefälligkeit, Zorn und Liebe oder Gnade verhalten sich nach durchgehender biblischer Anschauung wie Feuer und Licht, also wie Rot und Weiß . . . Der Grund der Verwandtschaft liegt aber noch tiefer: Rot ist die Farbe des aus der Finsternis aufleuchtenden und in sie zurückgehenden Feuers, während das Weiß ohne alle Beimischung von Finsternis den reinen, absoluten Triumph des Lichtes darstellt. Es ist eine tiefbedeutame Versinnbildlichung des Rechtfertigungsaktes. Jahve erbietet sich Israel zu einer actio forensis, aus welcher es, obschon es um seiner Sünde willen den Tod verdient hat, gerechtfertigt aus Gnaden hervorgehen soll“ (Delitzsch).

Aber was bedeutet nun angesichts dieses Gnadenangebots V. 19? Ist es eine Milde rung: Jahve ist bereit, den Willen für die Tat zu nehmen? Ist es Synergismus, so daß doch die Willenstat des Menschen etwas Wesentliches zur Gnade Gottes hinzutun müßte? Nein. Grund und Voraussetzung des Neuen Anfanges ist allein Gottes Gnade. Aber auf dem Grunde dieser Gnade ist Israel nun zum Glauben gerufen. Das ist die Frage, ob Israel „bereit ist und hört“ (יָמֵן, הִנֵּה) oder ob es sich weigert und verstockt. Der Prophet bringt also diesen

⁹⁾ Ueber die genaue Bedeutung der hebr. Farbbezeichnungen vgl. die Komm. 3. St. Luthers Uebersetzung ist hier Uebertragung.

Gegensatz zum Ausdruck durch die beiden Wortpaare, durch die das Alte Testament weithin die Haltung des Glaubens und des Unglaubens bezeichnet. Israel hat durch das Wort des Propheten das Gnadenangebot erfahren. Das ist jetzt die Frage, ob Israel dieses Gnadenangebot im Glauben hört. Dem Gottesvolk ist auch gesagt, inwiefern dieses Hören ein Gehorchen im einzelnen bedeutet (V. 16/17). Gott hat durch das prophetische Wort für Israel noch einmal die Tür seines Reiches geöffnet. Israel ist eingeladen, in diese Tür einzugehen. Wer aber eingeht in diese Tür stellt sich damit in den Gehorsam und die Gerechtsame dieses Reiches (V. 18). Von dieser „Entscheidung“ des Hörens und Gehorchens hängt auch äußerlich Israels Heil und Unheil ab. Wir befinden uns im Zwischenreich, in dem Gott sein Heil wesentlich an die äußerlich sichtbare Gestalt eines Volkes, an ein Land gebunden hat. Darum wird sich die Entscheidung so auswirken, wie es V. 20 schildert: Auf der einen Seite: Die Güter des Landes. Damit ist die Verheißung des Landes, „darinnen Milch und Honig fließt“, neu aktualisiert. Auf der andern Seite: Die Vernichtung durch das Schwert. Aber das ist nur das Ausziehen einer Linie in der prophetischen Verkündigung. Zum Entscheidenden lenkt der Prophet im abschließenden Wort zurück: „Denn der Mund des Herrn hat es geredet“. Das ist die Vollmacht des prophetischen Wortes. Darum ist jetzt Entscheidungszeit für Israel. Denn das Wort des Herrn ist Gerichtswort. Es deckt auf, welche Existenz das Gottesvolk angenommen hat und welche Konsequenz sich daraus ergibt. Aber das Wort des Herrn ist zugleich und vielmehr Angebot der Gnade. Es stellt das sündige Gottesvolk, das seine Existenz verloren hat, vor die Frage, ob es am Leben bleiben will, indem es im Glauben tritt auf den Boden der Gnade, die ihm durch das prophetische Wort angeboten wird.

III. Die Wiederbringung Zions.

Kap. 1, 21—31.

Wie ist geworden zur Sure die treue Stadt,
Zion, einst erfüllt von Gottesrecht — Gerechtigkeit
lagerte in ihr — und jetzt: Mörder.

Dein Silber ist zu Schlacken geworden, dein edler
Wein mit Wasser verschnitten.

Deine Führer sind Aufrührer und Diebesgenossen.
Sie alle lieben Bestechungsgeschenk, laufen Befriedungsgeschenken nach.

Der Waise schaffen sie nicht recht, die Sache der Witwe
dringt nicht zu ihnen.

Darum spricht der Allherr, Jahve der Heerscharen,
der Starke Israels:

Wehe, ich suche Kühlung an meinen Widersachern,
Rache an meinen Feinden.

Ich wende meine Hand wider dich und läutere im Ofen
deine Schlacken und vertilge all deine Bleistücke.

Und ich schaffe deine Richter wieder wie einst, deine
Ratgeber wie am Anfang.

Danach wird man wieder dich nennen: Stätte der Ge-
rechtigkeit, treue Stadt.

Zion wird durch Gericht erlöst und wer umkehrt in ihr
durch Gerechtigkeit.

Aber Zerschmetterung trifft die Sünder und Frevler
zumal

Die den Herrn verlassen, werden vergehen.

Denn ihr werdet zuschanden an den Bäumen, an denen
ihr Gefallen habt,

Und ihr werdet erröten über die Gärten, die ihr euch
erwählt habt.

Denn ihr werdet sein wie der Baum, dessen Laub
verwelkt,

Wie ein Garten, der kein Wasser hat.

Und es wird der Starke zum Werg — und sein Werk
zum Funken,

Und es verbrennen die beiden zusammen — und keiner
ist da, der löscht.

Daß V. 19/20 nicht eine Milderung des prophetischen Gerichts-
wortes bedeutet, wird nun durch den dritten Teil des Prologs ganz
eindrücklich. Zion ist zur Entscheidung des Glaubens gerufen. Aber wie
sieht dieses Zion aus, das gerufen ist? Das Volk, das Zion bewohnt,
ist gekennzeichnet als Gomorrhavolk. Aber auch die Gottesstadt selbst
steht unter dem gleichen Urteil. Es gibt keine Flucht zu dem Bekenntnis,
daß doch Zion die Gottesstadt — trotz aller Sünde ihrer Bewohner —
ewiglich bleibe. Es gibt keine Flucht zur einstigen Erwählung dieser
Stadt, — es gibt auch in „Zion“ keine Sicherheit. 1, 21 ist das Vor-
zeichen, unter dem allein das Zeugnis von 28, 16 recht verstanden
werden kann! Hier wird nun alles Gerichtswort, das der Prophet bis-

her im Prolog sprach, noch verschärft: Zion wird entlarvt als die Sure, die Gott die Treue brach.

Damit ist der sachliche Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gegeben¹⁰⁾. Es liegt eine gewaltige Steigerung in den drei Teilen des Prologs. Und der letzte Abschnitt, der das Gerichtszeugnis der beiden ersten Teile noch verschärft, mündet in das Wort vom kommenden Heil.

V. 21 setzt ebenso wie die bisherigen Abschnitte mit scharfem Gerichtswort ein: Die treue Stadt ist zur Sure geworden. Daß mit diesem Satz Zion gemeint ist, sagt der Zusammenhang, auch der Schluß des Abschnittes lenkt in V. 27 auf Zion zurück. Die Septuaginta fügt hinter V. 21 a richtig ein *Σιων* an. Mit dem Wort von der standhaften Treue deutet der Prophet das gleiche an, was Hosea verkündet hat. Zion ist am Anfang die treue, von Gott erwählte Braut, die Zeit der Wüstenwanderung ist die Zeit der lieblichen Brauttschaft des Gottesvolkes (vgl. Jer. 2). Aber bei Jesaja klingt dieses Bild nur an, um sofort bestimmt zu werden durch die beiden Worte *צדק* und *מִשְׁפָּט*; Recht und Gerechtigkeit „erfüllten“ Zion damals — sie gasteten nicht nur, so daß sie zur Nacht weiterzogen, sondern sie „nächtigten“ in der Gottesstadt. *צדק* ist die Willensoffenbarung Gottes und zugleich der Zustand, indem diese Willensoffenbarung bestimmend ist. Zion erfüllt mit *צדק*, das heißt: Zion, hörend auf Gottes Wort und Gebot (vgl. V. 19). *מִשְׁפָּט* bedeutet daneben stärker die Haltung des Gottesvolkes — die rechte Stellung zu Gott im religiösen und sittlichen Sinn. *צדק* und *מִשְׁפָּט* bezeichnen in der Prophetie des Jesaja den rechten — Gott wohlgefälligen — Zustand des Gottesvolkes. Erst von da aus erfassen wir ganz den Gegensatz: Das Gottesvolk ist zur Sure geworden (*הָיָה כְּשִׁוְרָה*, *γενεὰ μοιχαλὴς*). Das wird schließlich wie in V. 13 in letzter Antithese durch einen kurzen Ausruf zum Ausdruck gebracht und zugleich konkretisiert: *וְעַתָּה מִרְצִיחִים* „Jetzt: Mörder!“ Im Mord zeigt sich zuerst die Durchbrechung des

¹⁰⁾ Procksch möchte auch diesen Abschnitt in die Frühzeit des Jesaja verlegen aus folgenden Gründen: 1. Die Rechtsverhältnisse scheinen ihm in ihrer Verderbtheit schwerlich in der Zeit des treuen Königs Siskia möglich. — Aber in diesem Argument wird die Totalität der prophetischen Urteile verkannt: Vor diesem Urteil wird auch die Frömmigkeit des Siskia als Abfall entlarvt. 2. Es fehlt in dieser Rede das Bild des Messias, das nach der Begegnung mit Ahas am Walkersfelde (Kap. 7) im Mittelpunkt steht. — Aber das Zeugnis vom Messias ist nur ein Glied in der Predigt des Jesaja. Der Messias ist der Bringer der Heilszeit, weil er der von Gott gesetzte Sproß ist. Letztlich aber kommt das Heil allein von Gott. Darum kann auch ohne ausdrückliche Nennung des Messias vom kommenden Heil gesprochen werden. Es bleibt das Wahrscheinlichste, daß Jesaja den Prolog am Ende seiner prophetischen Wirksamkeit in Zusammenfassung seines prophetischen Zeugnisses gesprochen hat.

Wort Gottes (das 1. Gebot der 2. Tafel) und am fürchtbarsten, daß diese Durchbrechung zugleich das Ende jeder menschlichen Gemeinschaft bedeutet. Das Gottesvolk — eine Bande von Mördern. Jeremia spricht das gleiche Urteil, wenn er Kap. 7 das Gotteshaus eine Mörderhöhle nennt.

V. 22 wird dieses Urteil durch zwei weitere Vergleiche, die wieder die ganze Widersinnigkeit dieser Verwandlung der Gottesstadt zeigen, zum Ausdruck gebracht: Die Gottesstadt war gleich dem Silber, — aber das Silber wurde zur Schlacke. Das bedeutet nicht, daß sich am Silber Schlacken zeigen, sondern das Silber ist selber zu seinem Gegenteil — zur Schlacke geworden. Die Gottesstadt wird verglichen mit dem edlen Wein. Aber der Wein ist mit Wasser verschnitten, — es ist kein Wein mehr.

V. 23 führt die Paradoxien im Wortspiel weiter: „Deine Führer sind Aufrührer“. Damit lenkt der Prophet zurück zur ersten Rede (V. 5). Der Abfall des Volkes zeigt sich vor allem im Abfall seiner Führer; denn als Volk hat Israel die Verheißungen empfangen und als Volk hat es den Gehorsam zu bewahren. Darum tritt an dieser Stelle zuerst der Abfall hervor. In den Sünden der Führer liegt die Rechtsprechung. Aber die Leiter des Volkes sind aus Volksgenossen Diebesgenossen geworden. Schärfer kann sich die Zersetzung des Rechtslebens nicht kund tun. Das wird noch durch V. 23 b unterstrichen: Sie lieben das Bestechungsgeßchenk, — das schon im Bundesbuch verboten war (Ex. 23, 8), sie laufen Befriedungsgeßchenken nach — statt dem Frieden durch Recht aufzuhelfen. Damit verletzen sie Gottes Wort in seinem innersten Wesen; denn Gottes Wort hilft den Schwachen (V. 23 c). Gottes Recht ist Barmherzigkeit. Sie aber schaffen der Waise kein Recht, und der Rechtsstreit der Witwe dringt nicht einmal zu ihnen, — zu denselben Leuten, zu denen das Bestechungsgeßchenk nur allzu schnell kommt. Es gilt also auch hier: der Bundesbruch des Gottesvolkes vollzieht sich dort, wo das Gottesvolk nicht durch sein Dasein dafür Zeugnis ablegt, daß der Herr eintritt für die Schwachen und Geringen. Hier geht es ja nicht um die Rechtszustände in irgendeinem Volk. Hier geht es um die Gemeinschaft, die in ihrer Geschichte pars pro toto die Wirklichkeit der Gemeinde Gottes auf Erden zu bezeugen hat.

Darum setzt nun das Gerichtswort Gottes ein (V. 24). Es wird mit besonderer Wucht eingeleitet. Kein anderes Wort des Jesaja kennt solche Häufung der Gottesbezeichnungen. אלהים bedeutet die Allmacht der Herrschaft Gottes, יהוה צבאות betont durch den Namen Jahve schon die Beziehung dieses Allherrn zu Israel, aber es bezeugt zugleich,

daß dieser Herr Herscher des Kosmos und der himmlischen Heere ist. Der Name אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל lenkt das Auge zurück auf die Geschichte der Väter: Dieser Herr hat sich in der Patriarchengeschichte als der gezeigt, der seine Macht Israel kundtat und für Israel zur Wirkung brachte. Das ist das Wunder seines Handelns, daß er seine Stärke an das schwache Israel band. Hier klingt besonders an, daß Zion der Mittelpunkt des ganzen Gottesvolkes ist. — Gerade dadurch gewinnt nun der Gottespruch selbst seine furchtbare Schärfe: Der Starke Israels wendet seine Stärke gegen Israel. So sieht Jahve die Glieder des Gottesvolkes an: als seine Widersacher und Feinde, gegen die er sein „Wehe“ spricht, an denen er sich Kühlung schafft von der Hitze seines Zornes, — an denen er Rache nimmt. Feindschaft gegen Gott ist die Wurzel der einzelnen Sünden, die V. 23 aufdeckte, — und Feindschaft gegen Gott ruft Gottes Gericht herbei. Das verkündet nun vor allem die letzte Wendung: „Ich strecke meine Hand wider dich“ (V. 25). Jahve ist nie der Ruhende, Seiende, — er ist der Lebendige, nicht nur in seinem gnädigen Führen Israels, sondern auch und erst recht in seinem Gericht an Israel. Das wollen die anthropomorphen Bilder sagen: Als der Lebendige schreitet er jetzt gegen Israel ein und wird es bestrafen. — Das wird nun in den Bildern von V. 22 weiter ausgeführt. Zions Schlacken sollen verbrannt, all sein Blei soll vertilgt werden. Damit scheint das Gerichtswort Zeugnis des Läuterungsgerichtes zu sein, das nicht totales Verderben verkündet, sondern: „Ein Rest kehrt um“ (7, 3). Ist hier mitten im schärfsten Gerichtswort schon Gnadenverheißung: nur die Schlacken werden verbrannt, nur das Blei vertilgt? Darauf ist zu antworten: Ja und Nein. Der Prophet verkündet nicht Läuterung, sondern Vernichtung. Denn nach dem Zeugnis von V. 22 ist das der furchtbare Zustand Zions, daß sein Silber Schlacke geworden ist, daß also die Schlacken sein Wesen ausmachen. Zion ist Schlacke, ist Blei, so wie Zion Sure geworden ist. Das aber ist Gottes Gericht: daß dieses Zion von Schlacke und Blei durchs Feuer vernichtet wird. Und doch ist bereits hier der folgende Vers 26 vorbereitet dadurch, daß dasselbe Zion, das vernichtet werden soll, durch das Wort Gottes angeredet ist, indem ihm gesagt wird: „Deine Schlacke, dein Blei“, — deine Schlacken, das heißt nichts anderes als: „Du Zion“, — aber das ist doch nicht gesagt; denn Gottes Heilswille kann auch durch das totale Vernichtungsgericht nicht aufgehoben werden.

Darum muß nun in V. 26 das Gerichtswort wenden zu dem großen Heilswort von der Wiederbringung (ἀποκατάστασις) Zions. Es gibt eine Umkehr. Aber diese Umkehr ist nicht das Werk des Restes, ist nicht

Entscheidung der Menschen, sondern allein Tat Gottes: „Ich will wieder werden lassen . . .“ Es gibt Heil, aber nur durch völlige Verwandlung. Es gibt Leben, aber nur durch das Sterben, nur durchs Feuer hindurch. Es geschieht also an Zion selbst das Wunder, das am Dornbusch geschah, daß er brannte und doch nicht verbrannt wurde (Ex. 3). Das bezeugt nun V. 26 in der Weise, daß der Prophet eschatologisch verkündet: Das ἔσχατον wird wieder sein wie das πρῶτον. Gott wird Zion wieder so machen, wie es am Anfang war. Jesaja verkündet das nicht in der Weise Hoseas, der hier redet von der Wiederherstellung des Liebesverhältnisses, wie es in der Wüste war. Jesaja ist Prophet des Zwischenreiches. Darum kann er das ἔσχατον nur verkünden in der Form des Zwischenreiches als ein Reich mit Richtern und Ratgebern. Nicht die jetzigen Richter sollen verwandelt, bekehrt, geläutert werden, — so wenig der Messias der — bekehrte — gegenwärtige König sein wird, sondern es sollen die Richter und Ratgeber des Anfangs wiedergebracht werden, das heißt: es soll das Reich des Anfangs wiederbracht werden. Diese ἀποκατάστασις wird durch Neuschöpfung geschehen, aber durch eine Neuschöpfung der Zionsstadt, wie sie am Anfang war.

Am Ende der Tage wird Zion dann wieder den Namen empfangen, den sie am Anfang hatte: עִיר הַצֶּדֶק קְרִיָה נְאֻמָּה. Daß ihr dieser Name wieder gegeben werden kann, besagt, daß dann צדק und נְאֻמָּה ihr Wesen ausmachen wird (vgl. Gen. 15, 6; Jes. 28, 16; Hab. 2, 4). Durch Gottes Tat empfängt Zion das alte Wesen neu und damit die alten Namen neu. Mit צדק und נְאֻמָּה klingen hier bereits die beiden entscheidenden neutestamentlichen Begriffe δικαιοσύνη und πίστις an. So wird auf das eindringlichste die Einheit des Heilshandelns Gottes bezeugt.

Diese beiden Begriffe bestimmen nun auch V. 27, der abschließend und zusammenfassend vom kommenden Heil Gottes redet. War es wahrscheinlich, daß in V. 23 a durch E ein Σιν richtig ergänzt wird, dann lenkt erst in diesem Vers das prophetische Wort ganz zu seinem Anfang zurück: Zion wird erlöst werden, — das ist die ἀποκατάστασις, daß die zur Sure gewordene treue Stadt wieder zur treuen Stadt wird. Es braucht also nicht gefragt zu werden, wovon Zion erlöst werden soll. Es wird erlöst, von seinem Schlackendasein, von seiner Gomorrhä- und Sureexistenz.

Wie wird Zion erlöst? Der Prophet gibt die Antwort: בְּמִשְׁפָּט, בַּצֶּדֶק. בְּמִשְׁפָּט als die Willenskundgebung Gottes und darum die Rechtsnorm für das Gottesvolk ist zugleich das Gericht Gottes, das den trifft, der

seinen Willen durchkreuzt. Aber נִשְׁפָּט bedeutet nicht menschliches Recht tun. Zion wird nicht erlöst durch sein eigenes Recht tun und seine Gerechtigkeit, sondern durch Gottes Gericht und Gerechtigkeit. Gottes Gericht wird der Weg zu Israels Erlösung. So erhält נִשְׁפָּט , die Bezeichnung für das Gericht Gottes, geradezu den Sinn von Gnade. Gottes Richten ist Gnade, seine Gerechtigkeit ist Barmherzigkeit. Damit ist der Sinn des Leidens des Gottesknechtes (Jes. 53) prophetisch enthüllt. Gott offenbart im Gericht seine Liebe und schenkt dem Gottesvolk dadurch Gerechtigkeit — die rechte Stellung vor Gott. So wird erst hier die Aussage in ihrer ganzen Tiefe deutlich, daß Gottes נִשְׁפָּט immer die Armen und Elenden meint. Und auch das Ziel der Wege Gottes tritt hell ins Licht: Gottes Verstockung und Gericht hat das Heil zum Ziel, — Gericht und Verstockung sind der Weg zum Heil¹¹⁾. —

Auch V. 28 bleibt ganz im Rahmen dieses Zeugnisses. Gottes Heil ist Gericht über die Sünde. Es kehren hier die Aussagen von V. 2—4 wieder: Die Sünder sind die, die durch die Worte אֲשֶׁר , עָשׂוּ , אֵת bezeichnet werden. Es gibt nicht nur gewisses Heil, das durch Gottes Tat kommt — es gibt auch gewisses Unheil (רָצָה) über die Sünder. Hier tritt nun noch einmal der Entscheidungsscharakter des prophetischen Wortes stark hervor: Der Prophet hat dem sündigen Gottesvolk zu verkünden, daß Gott selbst kommt zum Volk und daß sein Kommen beides bedeutet: Gericht und Heil. Die Entscheidung über Gericht und Errettung aber fällt an dem prophetischen Wort. Die dieses Wort hören und ihm glauben, die also ihre Zuversicht allein auf Gottes Verheißung und Gnade setzen, das sind die, zu denen das Heil kommt, weil sie sich durch das Wort das Heil schenken lassen. Aber auf der andern Seite stehen die, die Jahve verlassen, die sich weigern zu hören, die sich verstocken und an dem prophetischen Wort vorübergehen. Für sie heißt es nicht: Erlösung, sondern: Vernichtung. Wir verstehen V. 28 allein recht, wenn wir ihn von V. 4 und V. 19/20 her verstehen. Das ganze Gottesvolk steht unter dem Urteil: אֲשֶׁר יִרְאֶה . Das ist die furchtbare Umkehrung des Gottesvolkes. Aber Gott verkündigt durch das prophetische Wort diesem Volk, das den Tod verdient hat, gleichwohl das kommende Heil. Daß er dieses Heil schaffen wird durch sein Gericht, bedeutet für die Sünder, die sich weigern, das Wort zu hören, den Tod. Denn das prophetische Wort verkündigt nicht

¹¹⁾ Bei der Unechtheitserklärung von V. 27/28 wird die innere Verbindung dieser Aussagen mit dem Gesamtzeugnis des Prologs nicht genügend beachtet.

nur das kommende Gericht und Heil, sondern weil es in der Vollmacht Gottes geschieht, wird Gericht und Heil durch das prophetische Wort selbst gewirkt. So geht es also auch am prophetischen Wort um die Entscheidung, die Jesus verkündigt: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“¹²⁾.

In der Ausrichtung auf Ihn hat das Wort, das Jesaja im Prolog spricht, seine letzte Einheit; denn erst am Kreuz von Golgatha wird verwirklicht, was der Prophet als den Willen und die Tat Gottes zu verkünden hat: Der Anbruch des Reiches der Gnade, das heraufgeführt wird durch Gottes gnädiges Richten. Erst am Kreuz wird enthüllt, inwiefern Gottes Gericht zugleich seine Gnade ist. Dort geschieht das, was Jesaja prophetisch zu verkünden hat; denn in dem Christus Jesus ist „das Wort Fleisch geworden“, das als das Wort des Gerichtes und des Heils das eine Wort des lebendigen Gottes ist.

¹²⁾ V. 29—31 — ein Wort des Propheten gegen den Baumkult — gehört schwerlich in den unmittelbaren Zusammenhang des Prologs. In beißender Ironie verkündet der Prophet die Schande und das Ende derer, die, statt sich an der Erwählung Gottes genügen zu lassen, die „Bäume“ und „Gärten“ erwählen und an ihnen Wohlgefallen finden. Das Laub der Bäume verwelkt. Die Gärten halten kein Wasser. So sind sie ein Bild für das Schicksal ihrer Verehrer. V. 31 wird ein Wort gegen „den Starken“ angefügt: Er stirbt an seiner eigenen Tat: Seine Sünde wird zum Feuer, das ihn verbrennt. Niemand wird da sein, der löscht. Denn das verzehrende Feuer ist das Feuer des göttlichen Gerichtes. Wer sollte dieses Feuer zum Erlöschen bringen können?

Volksgemeinschaft im Alten Testament.

Von Theodor Westreicher.

Volksgemeinschaft ist ein wichtiges Wort für die Gegenwart geworden. Man kann an ihm den Wandel der Zeit, den wir durchlebten, gut erkennen. Persönlichkeit hieß vor einem Menschenalter das Lösungswort, heute heißt es Volksgemeinschaft. Wert hat der Mensch nicht mehr als für sich stehende Einzelpersönlichkeit, mag sie es in der Selbstvervollkommenung noch so weit gebracht haben und im Selbstgenuß noch so befriedigt sein; Wert hat er nur, wenn er bewußt Glied der Gemeinschaft wird und mit seinen Gaben dem überragenden Ganzen, dem Volk, dient.

Diesen Wechsel in der Zielsetzung des Lebens und Strebens in unserem Volk kann man vom Standort der christlichen Sittlichkeit nur dankbar begrüßen. Oft wenn neue Wahrheit hervortritt und sich siegreich durchsetzt, hat der Christ die Freude, diese auch schon in seiner Bibel zu entdecken. So war es seinerzeit, als der Kampf gegen den Bodenwucher lebendig wurde. Damals fand man mit Erstaunen, daß schon das mosaische Gesetz in dem wenig beachteten 3. Buch Mose, Kapitel 25, eine vorbildliche Verordnung gegen den Bodenwucher besaß. Auch jetzt werden manche sich wundern zu erfahren, daß Wort und Begriff „Volksgemeinschaft“ wieder an gleicher Stelle, mitten in den priesterlichen Gesetzen, sich finden, nämlich hauptsächlich 3. Mose 19. Es stellt sich somit heraus, daß die neuen Wahrheiten im Grunde nur vergessene alte Wahrheiten sind. Sie waren vom Zeitgeist verachtet und verdeckt, lebten aber in der Bibel und bei den Bibelschriften und brachen sich, als ihre Zeit erfüllt war, wieder neue Bahn. Man kann aus dem Alten Testament sehr viel beiziehen, um zu zeigen, wie stark der völkische Gemeinschaftsgedanke in ihm vertreten ist. Und zwar aus Gesetz und Propheten wie aus der Geschichtsschreibung Israels. Erinnert sei nur an die feine Erzählung von Elisa und der Sunamitin (2. Kön. 4, 8 ff.). Diese hatte dem Propheten eine Gaststube, ein Prophetenstüblein, hergerichtet. Er will sich ihr dafür erkenntlich zeigen und erklärt sich bereit, beim König oder Feldhauptmann für sie einzutreten. Aber die Sunamitin hat keine besonderen Wünsche. Sie bedarf keiner Hilfe und Fürsprache; denn, sagt sie, „ich wohne unter meinem Volk“, d. h. ich fühle mich sicher und geborgen im Schutz der Volksgemeinschaft.

Besonders das 5. Buch Mose beweist, daß der völkische Gemeinschaftsgedanke in Israel eine Höhe und Kraft erreicht hat wie in

keinem andern Volk des Altertums. Da, und da zuerst und ausschließ-
lich, ist der Volksgenosse Bruder genannt und mit dem Gedanken der
Bruderschaft ganzer Ernst gemacht. 3. B. 5. Mose 15, 7: „Du sollst
dein Herz nicht verhärten noch deine Hand zuhalten gegen deinen armen
Bruder.“

Es soll hier den Äußerungen starker völkischer Verbundenheit,
wie sie sich überall durchs ganze Alte Testament hindurch finden, nicht
im einzelnen nachgegangen werden; vielmehr sollen nur die wenigen
Stellen hier angeführt sein, in denen das ganz selten vorkommende
Wort 'amit, dessen ursprüngliche wörtliche Bedeutung eben die „Volksgemeinschaft“ ist, ausdrücklich gebraucht wird.

Das Wort 'amit hängt zweifellos zusammen mit dem Wort 'am.
Dieser Ausdruck bezeichnet das Volk nicht als ein Volk neben andern
Völkern — dafür wird goj gebraucht —, sondern ohne den Blick nach
außen als Lebensgemeinschaft des eigenen Volkes. 'am ist deswegen
in der Sprachgeschichtlichen Entwicklung immer mehr zum Ausdruck für
das Volk Israel geworden, während goj und besonders dessen Mehrzahl
gojim in der Regel für das bzw. die Fremdvölker, die Heiden, ver-
wendet wird. 'amit ist allerdings nicht genau vom gleichen Stamm-
wort wie 'am, nl. 'amam (verbinden) abgeleitet, sondern von einem
Parallelstamm 'ama. Vielleicht mit Absicht, um so den höheren
geistigen Begriff der Volksgemeinschaft vom niedrigeren wie Volks-
brauch, Volksleben zu unterscheiden.

Die einzige Stelle, wo 'amit außer dem 3. Buch Mose im Alten
Testament noch gebraucht wird, ist eine späte Prophetenstelle, Sacharja
13, 7. Es heißt da: „Schwert, wach auf gegen meinen Girtel und gegen
den Mann meiner Freundschaft, spricht Jahwe, schlage den Girtel,
daß sich die Schafe zerstreuen“ u. s. f. Der „Mann meiner Freundschaft“
oder wie Luther übersetzt der „Mann, der mir der nächste ist“, ist eben
der Mann meiner 'amit. 'amit hat also hier den ursprünglichen Sinn
Verband, Freundschaft, Sippe, Stamm, Volksgemeinschaft. Es bezeich-
net den Verband, der durch die Bande des Blutes und der natürlichen
Gemeinschaft zusammen gehört.

In den gesetzlichen Stücken, in denen im 3. Buch Mose das Wort
'amit sonst noch gebraucht wird, nl. 3. Mose 5, 21; 18, 20; 19, 11—17;
24, 19 und 25, 14—17, hat sich ein wesentlicher Bedeutungswandel voll-
zogen. 'amit hat seinen begrifflichen Charakter verloren und bezeichnet
ein Konkretum, den Volksgenossen, das einzelne Glied der Volksgemein-
schaft, ihren bestimmten Repräsentanten. Aus dem „Mann der 'amit“,
der Volksgemeinschaft, ist durch Abkürzungsverfahren „der 'amit“,

der Volksgenosse geworden. Das ist ein, übrigens sehr vereinzelter, Sprachwandel, der auf einen starken Gebrauch des Wortes in der Praxis hinweist, so selten es in dem Rest schriftlicher Ueberlieferung des Volkes Israel heute noch vorkommt; das heißt aber, daß der Gedanke völkischer Gemeinschaft in Israel eine große Kraft und Bedeutung hatte.

Man hat die Kapitel 3. Mose 17—26 als Einheit zusammengefaßt unter dem Namen „das Heiligtumsgesetz“. In der Tat wird nirgends so sehr die Forderung der Heiligkeit im Alten Testament betont, wie hier. Der Grundsatz, der in 3. Mose 19, 2 ausgesprochen ist: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott“, wird in verschiedener Formulierung immer wiederholt. Der ganze Abschnitt bekommt auf diese Weise einen einheitlichen Anstrich; die dem Ganzen zugrunde liegende Absicht, die Heiligkeit Israels herzustellen, ist die alles zusammenhaltende Klammer. Aber jede eingehendere Betrachtung zeigt, daß diese Klammer sehr Verschiedenes, und das nur lose und formal zusammenhält. Die die Heiligung Israels auf Grund der Heiligkeit Jahwes fordernden Formeln finden sich gehäuft in Kapitel 19, weniger in den folgenden Kapiteln und gar nicht in Kapitel 17. Das kann nicht ursprünglich sein. Allerdings sachlich paßt auch Kapitel 17 wohl in eine Sammlung, die die Heiligungspflicht betont. Denn es droht dem die strengste Strafe an, der den Feldgeistern opfert, Blut genießt und sonstige dem Willen des heiligen Gottes widerstrebende heidnische gottesdienstliche Gebräuche übt. „Solche Seele will ich ausrotten aus ihrem Volk.“ Aber der gleiche Grundcharakter der im „Heiligtumsgesetz“ zusammengestellten Gesetze und die vom Sammler so zahlreich verwendeten Formeln, die die Heiligung Israels ausdrücklich fordern, können nicht darüber täuschen, daß es sich um eine Sammlung von Gesetzen ganz verschiedener Form und Art bei demselben handelt. Die Elemente, aus denen die einzelnen Gesetze und schließlich die ganze Sammlung, wie zuletzt die gesamte sog. Priesterschrift hervorgegangen sind, sind in der Regel von sehr hohem Alter, teilweise sicher aus den Anfängen Israels, so daß man sie wohl unter dem Namen Moses, des Begründers aller israelitischen Rechtsordnung, zusammenfassen konnte.

Eines nun der Elemente des Heiligtumsgesetzes bildeten die 'amit-Gesetze, d. h. ein kleines Gesetzeskorpus, das die Volksgemeinschaft als die von Gott gesetzte, zum rechten Handeln verpflichtende Lebensordnung besonders hervorhebt. Wenn die einzelnen Sätze dieser 'amit-Gesetze 3. T. auch ganz auseinandergerissen sind und ebenso infolge ihres Einbaus in anderen Zusammenhang (5, 2) sogar in ein Opfergesetz) nicht überall mehr ihre ursprüngliche Form bewahrt haben, so werden

sie doch schon durch den Gebrauch des Wortes und Begriffs 'amit als zusammengehörig erwiesen. Es zeigt sich auch, daß die Sätze da, wo sie heute stehen, ursprünglich sicher nicht gestanden haben. Zwei Beispiele mögen zum Erweis dafür genügen. Gleich das erste 'amit-Gebot im Heiligtumsgesetz (3. Mose 18, 20) läßt sich als dem dortigen Zusammenhang ursprünglich fremd aufzeigen und ebenso 3. Mose 19, 5—18. Eine kurze Analyse vom Kapitel 18 und 19 läßt das deutlich erkennen. Sieht man von der Umrahmung mit ihren predigtartigen Ermahnungen (V. 1—5 und 24—30 hier 2. Pers. plur. gegen 2. Pers. Sing. bei den Geboten!) ab, so ergibt sich als Kern des Kapitels 18 V. 6—18, wo alle Fälle von Blutschande aufgezählt sind. Davon sind zwei Verse allerdings späte Ergänzungen, V. 10 und V. 18. Vers 18 weicht in der Form von den sonst ganz gleich gebildeten übrigen Versen ab; und V. 10, das Verbot der Schändung der Enkeltochter, sprengt den Zusammenhang. Das Verbot der Blutschande mit der Schwester (V. 9) und der Halbschwester (V. 11) folgten sicher ursprünglich unmittelbar aufeinander. Auf beide Verse 10 u. 18 ist auch in Kap. 20, der späteren Bearbeitung von Kap. 18 und 19 mit beigefügten Strafbestimmungen, keine Rücksicht genommen. Ohne V. 10 und 18 ist Kap. 18, 6 ff. ein Zehngebot, eine beliebte Form der Gesetzeslehre. Der Anhang stellt zu diesem Blutschandegesetz nun zunächst das Verbot des Geschlechtsverkehrs mit einer Frau in ihrer monatlichen Unreinheit und drei Fälle widernatürlicher Unzucht. Diese Dinge galten dem Ergänzter als auf gleicher Stufe stehend wie Blutschande. Dazwischen steht nun eben der Vers aus dem 'amit-Gesetz, der den gewöhnlichen Ehebruch verbietet (18, 20). Diesen kann man aber nicht auf die gleiche Ebene stellen mit Blutschande und widernatürlicher Unzucht. Er ist offenbar nachträglich eingesetzt, um aus dem Blutschandegesetz ein das gesamte Geschlechtsleben umfassendes Gesetz zu machen. Erst an diesen Vers schloß man dann endlich, durch den Ausdruck „hergeben von Samen“ veranlaßt, das Verbot des Kinderopfers für den Moloch — ein Verbot, das gar nicht mehr wie das übrige Kapitel das Geschlechtsleben berührt.

Nachdem nun einmal die Grenze geschlechtlicher Greuel überschritten war, folgten in Kapitel 19, dessen zweite Hälfte vor der ersten entstand, weitere Greuel (V. 19 ff.), anfangend mit geschlechtlichen Sachen im weiteren Sinn, Kreuzung von Tieren, Unzucht mit einer fremden Sklavin, „Vorhaut“ der Obstbäume, dann aber allerlei andere der Blutschande gleichwertige Dinge enthaltend. Der erste Teil von Kapitel 19 bietet schließlich zu all den Verböten die positive Ergänzung, wie man Gott wohlgefällig wandeln soll. Bruchstücke aus drei Quellen

sind hier trotz der Störung der ursprünglichen Ordnung deutlich erkennbar, nämlich das sinaitische Zehngebot (V. 3. 4. 11. 12. 30), das aus dem 5. Buche Mose bekannte Humanitätsgesetz (V. 9. 10. 13. 14. 32) und das einzige zusammenhängende Stück des 'amit-Gesetzes (V. 15—18) eine Art Gerichtsordnung. Auch hier ist das 'amit-Stück nicht nur durch den Gebrauch des seltenen Wortes 'amit, sondern auch sachlich als völlig selbständig von seiner Umgebung abgehoben. Es hat weder nach vorn noch nach hinten einen Zusammenhang; auch nicht nach den vorangehenden Humanitätsgesetzen, mit denen es gewöhnlich zusammengefaßt wird. Es hat es nicht bloß mit dem Schutz der Armen, Blinden, Tauben usw. zu tun, sondern gilt für jedermann. So wie die 'amit-Gebote in 3. Mose 18 und 19 selbständige Größen sind, so lassen sich auch auf den ersten Blick die übrigen Stellen, in denen das 'amit vorkommt, als freie Anführungen aus dem 'amit-Gesetz erkennen. Man darf also nicht nur, sondern man muß diese zerstreuten Glieder zusammennehmen und sehen, ob sie nicht ein ursprüngliches Ganzes ausmachen. Damit erst kommt man zu den „Quellen“, aus denen der Strom des mosaischen Gesetzes entsprang, während das, was man heute Quellschriften nennt, erst spätere Zusammenfassungen und Bearbeitungen darstellen.

Daß es sich bei den 'amit-Gesetzen, wie bei dem Blutschandegesetz um ein ursprüngliches Ganzes handelt, ergibt sich ohne weiteres aus dem einzigen größeren Teilstück 3. Mose 19, 15—18. Dieses stellt eine regelrechte Gerichtsordnung dar, wie sie zu Beginn einer längeren oder kürzeren Rechtsbelehrung auch sonst zu stehen pflegt (vgl. das Gesetz des Hammurabi). Solch einer Gerichtsordnung folgte notwendig die Behandlung der einzelnen Rechtsfälle, wie wir sie, wenn auch kaum vollständig, in den übrigen kurzen Sätzen haben, in denen der Ausdruck 'amit Volksgenosse gebraucht ist. Wir fangen also am besten an mit der Wiedergabe vom 3. Mose 19, 15—18 und lassen in sachlicher Ordnung darauf die übrigen 'amit-Stücke folgen.

Der Anfang des 'amit-Gesetzes, dem wohl nur noch ein kurzes einleitendes Wort vorausging, lautet heute (3. Mose 19, 15 ff.):

15. Ihr sollt nicht Unrecht tun im Gericht; du sollst nicht erheben das Gesicht des Armen und nicht ehren das Gesicht des Großen; in Gerechtigkeit sollst du richten deinen Volksgenossen.
16. Du sollst nicht auftreten als Verleumder gegen deinen „Volksgenossen“; du sollst nicht stehen gegen das Blut deines Nächsten.

17. Du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen; freundlich ermahnen sollst du deinen Volksgenossen, daß du nicht Sünde feinetwegen auf dich ladest.
18. Du sollst nicht Rache üben und nachträgerisch sein gegen die Söhne deines Volkes;
sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. (Ich bin Jahwe.)

Zum Wortlaut dieser Gerichtsordnung ist zunächst zu bemerken: da die Form sonst überall lautet: Du sollst nicht, so ist mit der Lesart des Samaritaners auch der erste Satz, der allgemeine Grundsatz dieser Verordnung über das Gerichtsverfahren, in der Einzahl zu lesen, also: du sollst nicht Unrecht tun im Gericht. Zu beachten ist der Vorschlag, das „nicht“ im folgenden Satz zu streichen. Dann wäre der Sinn der, du sollst den Niedrigen und Geringen mit besonderer Rücksicht behandeln und ihm Mut machen, dagegen dem Großen nicht schön tun und schmeicheln oder gar aus Rücksicht auf ihn das Recht beugen. Das würde gut passen zu den mancherlei Bestimmungen, die den Armen und Elenden zu bevorzugtem Schutz und Schirm empfehlen, und auch die Anfügung dieser Gerichtsordnung an die vorausgehenden Humanitätsvorschriften besser verständlich machen. Nötig ist aber die Aenderung nicht. In Vers 16 ist durch Einfügung eines ausgefallenen Buchstabens (t) wohl sicher 'amit wie in V. 15 und 17 wiederherzustellen; und ebenso dürfte statt der „Söhne deines Volkes“, in der Mehrzahl, das singularische 'amitēka zu lesen sein, „deinen Volksgenossen“, wie in der zweiten Vershälfte „deinen Nächsten“.

Diese Gerichtsordnung spricht zuerst für alle Beteiligten den Grundsatz aus, daß im Gerichtsverfahren jedes Unrecht vermieden werden muß. Das gilt zunächst dem Richter. Er ist in seinem hohen Amt besonders berufen zur Wahrung der Volksgemeinschaft. Volksgemeinschaft kann nur bestehen, wo unbedingte Gerechtigkeit herrscht. Weil der zu Richtende dein Volksgenosse ist, bist du als Richter verpflichtet zu unbedingter Gerechtigkeit. Ob arm oder reich — so nach dem vorliegenden Text — es darf kein Ansehen der Person geben. Oder mit der leichten Aenderung, die vorgeschlagen ist: sei besonders vorsichtig, daß der Arme und Niedrige nicht zurückgesetzt und der Große und Mächtige nicht bevorzugt werde.

Aber auch dem Rechtsgegner, dem Ankläger und Zeugen, legt die Volksgemeinschaft bestimmte Verpflichtungen auf. Vor allem die Pflicht strengster Wahrhaftigkeit. Lüge und Verleumdung sind das schlimmste Gift jeder Gemeinschaft; sie zersetzen schließlich auch die

Volksgemeinschaft. Neben der Pflicht der Wahrhaftigkeit steht aber, nicht minder wichtig, die der Mäßigung und Güte. Im Prozeß soll man nicht die Vernichtung, „das Blut“ seines Volksgenossen suchen. Auch wenn es hart auf hart geht im Rechtsstreit, soll man doch immer sich bewußt bleiben, daß der andere „Volksgenosse“ ist, dem man Schonung und Milde schuldet. Die Wahrung des eigenen Rechts, die erlaubt ist, ist durchaus zu vereinbaren mit dem Suchen des Besten des Volksgenossen.

Dazu ist allerdings eine Gesinnung erforderlich, die weit über der Durchschnittsmoral der Menschen steht. So führt der Grundsatz der Volksgemeinschaft auf die höchste Höhe sittlicher Forderung in den beiden folgenden Versen 17 und 18. Wo man, statt bloß sein Recht zu wahren, mit Lüge und Verleumdung arbeitet und den Untergang des andern erstrebt, da ist der Haß am Werk, der sich mit Volksgemeinschaft nicht mehr verträgt, sondern sie zerstört. Darum das Verbot des Hasses und rachgieriger und nachträgerischer Gesinnung, und dafür positiv das Gebot geduldiger Zurechtweisung und Ermahnung des irrenden Bruders, und als Summa alt- und neutestamentlicher Sittlichkeit das Gebot der Bruderliebe: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

Außer diesem im Ganzen wohl unverfehrt erhaltenen Anfang des 'amit-Gesetzes sind nur an 5 Stellen (3. Mose 24, 19; 18, 20; 19, 11; 5, 21 und 25, 14 und 17) noch kleinere Splitter derselben erhalten. Sie haben nicht mehr die aus der Gerichtsordnung am Anfang klar erkennbaren Form: „Du sollst nicht“ resp. „Du sollst“, sind also als freie Ausführungen aus dem 'amit-Gesetz zu betrachten. Aber sie zeigen doch noch wenigstens die Hauptgegenstände, die dieses behandelte, nämlich den Schutz von Leib und Leben, der Ehe und des Eigentums. Vermutlich waren diese (und vielleicht noch einige andere) Gegenstände in ähnlicher Weise und Ausführlichkeit behandelt, wie das Verhalten vor Gericht. Zu einem Versuch der Wiederherstellung reichen aber die vorhandenen Reste nicht mehr aus. Sie werden hier in der obengegebenen sachlichen Reihenfolge in Uebersetzung wiedergegeben.

3. Mose 24, 19: „Wenn aber jemand seinem Volksgenossen einen Leibesschaden zufügt, — wie er getan hat, so soll ihm getan werden.“

3. Mose 18, 20: „Und mit dem Weib deines Volksgenossen sollst du nicht den Beischlaf vollziehen und dich so an ihr verunreinigen.“

3. Mose 19, 11: „Nicht sollt ihr stehlen und nicht sollt ihr lügen und nicht sollt ihr betrügen, einer seinen Volksgenossen.“

3. Mose 5, 21: „Wenn eine Person sich vergeht und sich einer Veruntreuung gegen Jahwe schuldig macht, indem er seinem Volksgenossen

etwas Anvertrautes oder Hinterlegtes ableugnet und so seinen Volksgenossen beraubt und übervorteilt, so . . ." Die Strafe ist Rückgabe nebst Zuschlag von einem Fünftel des Wertes und ein Widder als Schuldopfer für Jähwe.

3. Mose 25, 14 a und 17 a: „Wenn ihr (Samar. Du) deinem Volksgenossen etwas verkauft oder von deinem Volksgenossen kauft, . . . so sollt ihr nicht drängen einer seinen Volksgenossen.“

Den Sammlern und Bearbeitern der mosaischen Gesetzesüberlieferung erschien die Erhaltung der Einzelbestimmungen des 'amit-Gesetzes offenbar nicht so wichtig wie gerade die des schönen grundsätzlich bedeutungsvollen Anfangs. Die gleichen Gegenstände waren ja in anderer Formulierung genügend behandelt, z. B. schon im sinaitischen Zehngebot. Aber das 'amit-Gesetz muß ihnen recht geläufig gewesen sein, daß sie es bei der Bearbeitung verwandter Stoffe immer wieder anklingen lassen, besonders mit dem feinen Ausdruck 'amit, Volksgenosse, ursprünglich Volksgemeinschaft, als Motiv sittlichen Handelns.

Die Männer, denen die Volksgemeinschaft als so hohes Gut erschien, sind in den Reihen der israelitischen Priesterschaft zu suchen. Ihnen lag die Aufgabe ob, dem Volk Thoraweisung zu erteilen und es den dem Mose geoffenbarten Willen Gottes zu lehren. Wir finden bei den Propheten mannigfache Klagen darüber, daß die Priester in den Zeiten des Verfalls dieser ihrer Pflicht zum Schaden des Volkes nicht treu nachgekommen sind. Aber diese Klagen zeigen doch, wie hoch sie diese Seite des geistlichen Amtes — wir würden heute sagen, des Predigtamtes — werteten. Wenn unsre heutige alttestamentliche Ueberlieferung nur wenige unmittelbare Zeugnisse von dem segensreichen Wirken des geistlichen Amtes der Priesterschaft enthält, so wäre es doch ein großer Fehler, dieses zu unterschätzen. Indirektes Zeugnis davon haben wir reichlich. Dahin gehört auch mit der Rest des 'amit-Gesetzes. Sein Verfasser war sicher ein treuer Diener seines Gottes und seines Volkes. Die stille Treue der Träger des geistlichen Amtes, von der nicht viel Aufhebens gemacht wird, wird doch alle Zeit von grundlegender Bedeutung bleiben für die „Volksgemeinschaft“.

Der köstlichere Weg.

(1. Kor. 13)

Von Günther Bornkamm.

I.

Vor einigen Jahren veröffentlichte der klassische Philologe Werner Jaeger eine schöne Abhandlung¹⁾ über ein altes griechisches Gedicht, das in der Geschichte griechischer Ideale eine hervorragende Rolle spielt und — wie Jaeger vermutet — eine späte Nachwirkung auch auf Paulus gehabt haben könnte. Der Sänger des in Frage stehenden Gedichtes ist der altgriechische Dichter Tyrtaios, der, wie die Sage erzählt, mit seinen Gesängen in den Messenierkriegen die bedrängten Spartaner zu siegreichem Kampfe anfeuerte. Unter seinen Elegien findet sich ein mächtiger Lobpreis der höchsten Mannestugend, der wehrhaften Tapferkeit. Nach Form, Sprache und Gedanken ist die Elegie geprägt von dem Geist der homerischen Epen, aber sie ist mehr als ein bloßer Nachklang dieser Heldentlieder, weil in ihr die Idee des Heldentums tief verankert wird im Gedanken des Vaterlandes und aus der Polis heraus seine eigentliche verpflichtende Bestimmung bekommt. So ist das Besondere dieses Gedichtes, „daß der Dichter überall hinter die überkommenen Formen und hinter die uralten Heroenideale eine völlig neue sittlich-politische Autorität stellt, aus der sie neu erzeugt werden: den Gedanken der Polisgemeinschaft, die alle einzelnen trägt und für die alle leben und sterben“²⁾.

Das Gedicht geht im Versmaß des elegischen Distichon; ich versuche es in der Uebersetzung einzuhalten. Sie lautet für die ersten vierzehn Verse³⁾:

¹⁾ W. Jaeger, Tyrtaios über die wahre Arete. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1932, philos.-histor. Kl. S. 537 ff. — Vgl. auch Jaeger, Paideia, 2. Auflage 1936, S. 125 ff.

²⁾ Paideia S. 129.

³⁾ Text bei Diehl, Anthologia Lyrica Graeca (ich habe die ältere Ausgabe von Bergk (1868) leider nur zur Hand, da Seite 6:)

Οὐτ' ἂν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην
οὔτε ποδῶν ἀρετῆς οὔτε παλαιμοσύνης,
οὐδ' εἰ Κυκλώπων μὲν ἔχοι μέγεθος τε βίην τε,
νικῶν δὲ θεῶν Θρηάκιον Βορέην,
οὐδ' εἰ Τιθωνοῖο φῆναι χαριέστερος εἴη,
πλουτοῖη δὲ Μίδεω καὶ Κινύρεω μάλιον,
οὐδ' εἰ Τανταλίδεω Πέλοπος βασιλεύτερος εἴη,
γλαῦσσαν δ' Ἀδρήστον μειλιχόγῃην ἔχοι,
οὐδ' εἰ πᾶσαν ἔχοι δόξαν πλὴν Θούριδος ἀλκῆς
οἱ γὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνεται ἐν πολέμῳ,
εἰ μὴ τετλαίῃ μὲν ἱεῶν φόνον αἱματόεντα
καὶ δηῖον ὀρέγοιτ' ἐγγύθεν ἰστάμενος.
ἴδ' ἀρετῇ, τόδ' ἀεθλον ἐν ἀνδραποισιν ἄριστον
κάλλιστόν τε φέρειν γίγνεται ἀνδρὶ νέῳ.

Niemals ist mir ein Mann des Gedächtnisses wert und der Kunde,
 mag er ein Läufer auch sein, Ringer mit mächtiger Kraft,
 mag ihm auch eigen sein der Kyklopen Größe und Stärke,
 wenn er im Lauf auch besiegt Thrakiens brausenden Wind,
 mag er in seiner Gestalt anmutiger sein als Tithonos,
 hätten der Schätze nicht mehr Midas und auch Kinyras,
 Pelops, des Tantalus Sohn, mag sein Herrscherglanz überstrahlen,
 auch wenn die Zunge Adrast's süßer als seine nicht tönt,
 hätt' er auch allen Ruhm, — nur die wehrhafte Tapferkeit fehlte;
 denn ein tüchtiger Mann nie wird im Kampfe er sein,
 wenn er es nicht erträgt, das blutige Morden zu schauen,
 wenn er im Nahkampfe nicht tödlich die Feinde bestürmt:
 das heißt Tugend, das ist unter Menschen der herrlichste Kampfspreis,
 schönste Zierde fürwahr, wenn ihn ein Jüngling erringt.

Alles, was nur immer einen Mann auszeichnen kann, — alles, was ihn zum Sieger macht in den mannigfachen Arten des Wettkampfes, alles, was ihn in die Reihe der Ersten stellt, ist gering und nichtig gegenüber dem höchsten Gut der Tapferkeit. „Wer unter den Vorkämpfern fällt“, wer sein Leben opfert für den Ruhm seiner Stadt, seines Volkes, seines Vaters (V. 24), der allein ist unsterblich, „ob er gleich unter der Erde liegt“ (V. 32), denn sein edler Ruhm und sein Name wird nicht vergehen, er geht über auf Kinder und Kindeskinde und noch auf sein spätes Geschlecht.

Das Gedicht hat eine bedeutsame Geschichte gehabt. Die Frage nach der wahren Arete¹⁾, dem höchsten Wert menschlichen Daseins, ist immer neu gestellt und mannigfaltig beantwortet. Die Antwort, die Tyrtaios gegeben hat, ist selbst eine Abjage an ein früheres Ideal, an das adlige Ideal des Menschen, das seine Bestimmung ausschließlich aus dem Lebenskreis des altgriechischen Wettkampfes empfängt. Tyrtaios gibt ihm eine neue Bestimmung aus dem alle verpflichtenden Bereich der Polis heraus; erst da, wo einer im Kampf fürs Vaterland sich bewährt, wo aus dem glanzvollen Wettkampf der blutige Krieg und aus dem ersten Platz der Arena, die vorderste Reihe des Schlachtfeldes geworden ist, erst da wird die wahre Arete errungen. Aber auch dies spartanische Ideal der höchsten Arete ist nicht unwidersprochen

¹⁾ Der Begriff Tugend deckt den Inhalt von ἀρετή nicht. Arete kann alles umfassen, was einem Menschen seinen Vorzug gibt: Fähigkeiten und Kräfte des Leibes und des Geistes; die Arete gibt dem Menschen seinen Rang, seinen Wert, sie befähigt ihn zur Herrschaft. „Stärke und Gesundheit sind Arete des Körpers, Klugheit und Einsicht sind Arete des Geistes“. „Die Arete ist das eigentliche Adelsprädikat“. W. Jaeger, Paideia S. 26.

geblieben. In unverkennbarer Bezugnahme auf das tyrtaïsche Gedicht ist die Antwort neu gegeben worden: der Weisheit gebührt der erste Platz, so ist die Antwort, die Xenophanes in einer dem Tyrtaios nachgebildeten Elegie gibt; auch Plato hat an mehreren Stellen auf Tyrtaios Bezug genommen und der Gerechtigkeit den höchsten Rang zugewiesen (Gesetze I 629 A ff.; II 660 E; Politeia 465 D—466 A): die Tapferkeit gibt wohl dem Krieger die höchste Ehre, aber in der Ordnung der politischen Werte steht die Gerechtigkeit über ihr, „denn der Krieg ist ihm nicht der Zweck des Staates noch der Erziehung“⁵⁾. Trotzdem hat das alte, spartanische Ideal, das Tyrtaios mächtig verkündete, bis zum Untergange der attischen Polis seine fortwirkende Kraft bewährt, Grabinschriften und Reden zum Gedächtnis gefallener Krieger zeigen seine Spur. Auch bei den Stoikern wird Tyrtaios noch gelegentlich zitiert, wenn auch über eine weitere Geschichte der Elegie in dieser späteren Zeit sich nichts mehr ausmachen läßt. Aber sollten wir vielleicht in dem Lobpreis der Liebe 1. Kor. 13 eine späte Nachwirkung finden? W. Jaeger stellt nur die Frage. Durch „die außerordentlich frappante Ähnlichkeit der Form“⁶⁾ glaubt er sich jedenfalls berechtigt, so zu fragen. Auch der Zusammenhang, in dem 1. Kor. 13 steht, bestätige diese Vermutung. Wie die Antworten auf die Frage nach der höchsten Arete aus dem heraus jeweils gegeben werden, was als Wesen der Polis erkannt ist, so sei ja auch 1. Kor. 12—14 das Kriterium für die Rangordnung der Werte die Gemeinschaft, wenngleich hier eine andere Gemeinschaft, die *ἐκκλησία*, ein „Staat im Staate“ (566). So wie dort die vielfältigen *ἀρεταί* der höchsten *ἀρετή* untergeordnet würden, so 1. Kor. 13 die Charismata — das Zungenreden, die Prophetie, die Gnosis als „eine Art christliches Gegenstück zu den *ἀρεταί* der altgriechisch-aristokratischen Ethik“ (567) — der höchsten geistlichen Gabe, nämlich der Liebe.

Daß Paulus direkt oder indirekt mit dem tyrtaïschen Lied oder doch bestimmten, von ihm abgeleiteten, formelhaft geprägten popularphilosophischen Erörterungen über die wahre Arete bekannt geworden sei, hält Jaeger angesichts mancher anderer Spuren griechischer Bildung bei Paulus nicht für ausgeschlossen, wenngleich er dazu neigt, für Paulus „eine neue Urzeugung des Gedankens“ (568) anzunehmen.

So wenig die Ähnlichkeiten zwischen der Elegie des Tyrtaios und den paulinischen Worten zu übersehen sind — vor allem die lange Auf-

⁵⁾ Jaeger, Tyrtaios S. 561; Plato selbst ruft für diese Bestimmung der höchsten Arete den Theoguis zum Zeugen auf (Ges. I 630 A. ff.) Weiteres bei Jaeger a. O. 556 ff.

⁶⁾ Ebenda S. 567.

zählung höchster menschlicher Möglichkeiten, die alle nichtig werden, wenn das letzte fehlt, hier die Tapferkeit, dort die Liebe — so wird man die Anklänge doch nicht für ausreichend halten können, um irgendwelche näheren Zusammenhänge literarischer oder bildungsgeschichtlicher Art zu behaupten. Daran ist ja auch nichts gelegen, wohl aber liegt alles an der Frage nach einem sachlichen Zusammenhang, also an der Frage, ob die Liebe wirklich eine höchste Arete sei, ob also 1. Kor. 13 hinein gehört in die Geschichte der griechischen Ethik.

Sat W. Jaeger die literarische Frage mit begründeter Vorsicht offen gelassen, so gibt er auf die eben gestellten Fragen eine weniger sorgsame, unbedenkliche Antwort. Sie lautet: „In jedem Fall ist es bedeutsam, daß der Prinzipat des vornehmsten neuen Wertes, den die christliche Religion zur antiken Humanität hinzugefügt hat, sich in einer dem griechischen Denken so adäquaten Gestalt ankündigt und sich damit in die Geschichte der hellenischen Areteidee einordnet“ (568).

II.

Es ist ja nichts Seltenes, daß historische Erkenntnisse, die zunächst in unbefangener (oder doch scheinbar unbefangener) Beobachtung und ohne jede grundstürzende Absicht erarbeitet sind, auf einmal — oft dem Forscher selbst nicht bewußt — nachträglich sich als Sprengkörper erweisen, die zu einer tiefgreifenden Umgestaltung eines Geschichtsbildes und damit zugleich zu einer heftigen Auseinandersetzung führen oder beitragen. Auch die zunächst mit humanistischer Ruhe entwickelte These Jaegers ist in diesem Sinn geladen. Sie ist sehr geeignet, in das Geschichtsbild unserer Zeit, das im Zusammenhang der leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Christentum entsteht, hineingezeichnet zu werden. Dann ist die Verdrängung der höchsten griechischen Arete, ob sie nun als Tapferkeit oder Gerechtigkeit bestimmt wird, und ihre Ueberwindung durch die *ἀγάπη* ein Ausschnitt aus der umfassenden Revolution, die sich mit dem Christentum in der Welt abgespielt hat. Diese Revolution besteht darin, daß die christliche Verkündigung eine radikale Relativierung, Neutralisierung und Zersetzung der im Griechentum begriffenen ursprünglichen Existenzwerte menschlichen Daseins bedeutet. Das zu zeigen ist das Anliegen der Untersuchungen Hans Seyses, der in seinem Buche „Idee und Existenz“⁷⁾ diese Auflösung der „nordisch-griechischen“ Grundwerte politischen Daseins durch das Christentum gerade am Beispiel der dem Griechentum und dem Christentum eigenen Grundbegriffe und Fundamentalwerte aufzuzeigen sich

⁷⁾ Hamburg 1935; vgl. vor allem S. 101 ff.

bemüht. Vom Griechentum her gesehen sei das Wesen menschlichen Daseins, wie das Christentum es verstehen lehrt, in Wahrheit bodenlos geworden durch eine alle menschlichen Werte in Frage stellende und vernichtende transzendente Bindung. Der Mensch hat seine Bestimmung nun nicht mehr in sich selbst, sondern in einem Jenseits, in das nun alle Werte und Bindungen menschlichen Existierens gleichsam hinübergezogen werden: nicht die *πόλις* gibt dem Menschen mehr seine Bestimmung, sondern das *πολιτευμα* im Himmel (Phil. 3. 20), nicht der Staat, sondern das Reich, das nicht von dieser Welt ist⁸⁾; „die griechische, zumal platonische Rangordnung von Wissen und Glauben erscheint hier grundsätzlich verwandelt und verändert“ (S. 105). Bewährt sich der griechische Mensch in Weisheit und Tapferkeit, aufgerufen zu einem Leben in der Zelle unverdeckten Seins — der Wahrheit —, als „Gerechter“ sich einfügend in die „im Staate sich manifestierende Seins- und Existenzordnung“, so sind für den Christen diese gleichen Begriffe nun an die jenseitige Offenbarung gebunden — Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit —, denn die Weisheit dieser Welt ist ja Torheit vor Gott (1. Kor. 3, 19). Wir brauchen die weiteren, alle zu dem gleichen Ziel strebenden Analysen und Thesen Seyses in unserem Zusammenhang nicht weiter zu verfolgen. Das Ziel ist ja bereits sichtbar: „Es erhebt sich die drohende Gefahr, von der zwei Jahrtausende Zeugnis ablegen: daß das Leben seinen letzten Ernst, seine letzte Tiefe und Verantwortung verliert, da ihm die Möglichkeit genommen wird, aus der tiefsten Wahrhaftigkeit und Tapferkeit seines Existierens des Grundwesens und der Grundwerte seines Existierens inne zu werden“⁹⁾. Das ist der große Zersetzungsprozeß, mit dem das orientalisches-jüdische Christentum das Griechentum und damit unser eigenes Sein befallen hat, bis endlich nach den immer neuen Befreiungsversuchen und Gegenstößen des germanischen Geistes in der Krisis des Weltkrieges und dem siegreichen Aufstieg der nationalsozialistischen Bewegung die überkommenen Fesseln sich lösen und „die Wahrheit, die Wesens- und Wertgesetzlichkeit unseres deutschen, dem griechischen unverwandten Existierens frei wurde und immer tiefer frei wird“ (S. 112).

In diesem Bild der Geschichte — so ließe sich *cum grano salis*¹⁰⁾ in Anlehnung an die Worte des Paulus Gal. 3, 17 ff. und Röm. 5, 20

⁸⁾ S. 105.

⁹⁾ a. a. O. S. 111 f.

¹⁰⁾ Selbstverständlich gilt der Vergleich nur sehr ungefähr, denn 1. ist das Gesetz für Paulus kein politischer Begriff und 2. ist das Verhältnis von *παράκλησις* und *νόμος* bei ihm heilsgeschichtlich und dialektisch bestimmt, das Gesetz wird nicht in der Weise abgetan, daß der Glaubende es überspringen und nun auf Grund der ihm zuteil gewordenen besseren Einsicht unmittelbar wieder bei der Verheißung Abrahams einsetzen könnte.

etwa sagen — hat das Christentum die Rolle, die nach Paulus das Gesetz hat: es ist zwischenhineingekommen, bis die Zeit der Erfüllung kam und der politische Nomos, der am Anfang war, sich durchsetzte, die falschen Bindungen überwand und die Grundordnung wieder zum Siege kam¹¹⁾.

Wir haben diese Ausführungen Seyses hier referiert, nicht um eine Auseinandersetzung mit ihm zu führen, sondern um aus ihnen den Horizont sichtbar werden zu lassen, in den das Verständnis von 1. Kor. 13, das Jaegers Aufsatz andeutete, hineinführt; aber die Dringlichkeit der gestellten Frage ist damit deutlicher geworden, der Frage, ob die Liebe, von der Paulus zu reden weiß, wirklich eine höchste Arete sei, ein neuer Wert, „den die christliche Religion zur antiken Humanität hinzugefügt hat.“ Der Beantwortung dieser Frage soll eine Auslegung von 1. Kor. 13 vorangehen.

III.

1. Die Wichtigkeit aller Größe ohne die Liebe.

So beginnt Paulus den Lobpreis der Liebe, der als „der Weg weit darüber hinaus“ (καθ' ἐπερβολὴν ὁδός), die via maxime vialis (Bengel), wie ein Gipfelanstieg alle menschliche Größe unter sich in der Tiefe läßt¹²⁾:

1. Wenn ich mit Menschen- und Engelnungen rede,
aber habe der Liebe nicht¹³⁾,
bin ich ein tönend Erz oder eine lärmende Schelle.
2. Und wenn ich Prophetenkraft habe
und weiß alle Geheimnisse und alle Erkenntnis,
und wenn ich den Glauben habe, Berge zu versetzen,

¹¹⁾ Es bedarf keiner besonderen Ausführungen darüber, daß diese Ausführungen Seyses sich eng berühren mit Thesen des Rosenbergschen Mythos. Absichtlich haben wir jedoch auf Jaeger und Seyse gehört und nicht bei den genugsam bekannten größeren Thesen Rosenbergs eingesetzt. — Ganz ähnlich wie bei Seyse ist übrigens der Gegensatz zwischen Griechentum und Christentum schon bei Paulsen, System der Ethik I⁴, S. 60 ff. geschildert. Im Grunde hat ihn schon Celsus nicht anders gesehen.

¹²⁾ Die folgende Uebersetzung will nicht den Eindruck erwecken, als wäre 1. Kor. 13 ein Gedicht; sie möchte nur die Gliederung der Gedanken und den Rhythmus der Sätze erkennen lassen; dazu gehört auch die Stellung der einzelnen Wörter. Bei der Erregung habe ich die Erörterung der einzelnen Fragen beschränkt und begnüge mich mit dem Hinweis auf die wichtigsten Kommentare von Johannes Weiß, Liezmann, A. Barth, Bachmann, Schlatter, S. D. Wendland. Dazu A. Harnack: Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (1. Kor. 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung, Sitzungsberichte der Kgl.-pr. Akademie der Wissenschaften 1911, S. 132 ff. (zitiert Harnack); S. Scholz, Eros und Caritas 1929. Zu A. Barths die Auferstehung der Toten vgl. Bultmann, Glaube und Verstehen S. 38 ff, bes. 49 ff — weitere Literatur später.

¹³⁾ Es wird gut sein, die uns vertraute Luther'sche Wendung beizubehalten; sie hält durch die Verwendung des Teilungsartikels einen feinen Unterschied zwischen dem „Ich“ und der „Liebe“, wie es dem Wesen der ἀγάπη und der Formulierung entspricht: ἀγαπᾶν δὲ μὴ ἔχω (und nicht μὴ δὲ ἀγαπᾶ!).

aber habe der Liebe nicht,
bin ich nichts.

3. Und wenn ich all meine Gabe den Armen gebe,
und wenn ich meinen Leib hingebe zum Verbrennen,
aber habe der Liebe nicht,
so nützt es mir nichts.

Form und Inhalt dieser bewegten Sätze stimmen genau zusammen: fünfmal setzen die bedingenden Vordersätze gleichmäßig an; sie rollen wie Wellen heran, im zweiten Vers zu drei Satzgliedern anschwellend¹⁴⁾ und zerschellen an dem dreimal gleichen ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, und die Nachsätze bringen diese Vergeblichkeit ihres Anlaufes mit eindringlicher Gleichmäßigkeit zum Ausdruck: οὐδέν εἰμι-οὐδέν ὠφελοῦμαι.

Alles das, was Paulus 1—3 aufzählt, beschreibt den Menschen — und zwar den homo religiosus Christianus — in seinen höchsten Möglichkeiten¹⁵⁾; wir vergegenwärtigen sie uns, indem wir sie umschreiben: wenn ich die wunderbare Sprache des Geistes redete (so wie sie im Gottesdienst der Gemeinde erklang), ja wenn ich in den himmlischen Lobgesang der Engel einstimmte, in das „neue Lied“, das kein Mensch lernen kann (Off. 14, 2 f.), in die „unaussprechlichen Worte“ (2. Kor. 12, 4), die in einer andern Welt erklingen, es wäre nichtiger, sinnloser Lärm, wenn ich die Liebe nicht habe. Wenn ich die Gabe der Weissagung hätte und die Erkenntnis dessen, dem die verborgenen Ratschlüsse Gottes sich auf tun und der die „Tiefen der Gottheit“ erforscht, und die Gnadengabe des Wunder wirkenden Glaubens (1. Kor. 12, 9; Mark. 11, 23) und wenn ich die Liebe nicht habe, so wäre ich nichts. Und wenn ich mein Gab und Gut zu Almosen machte — das täte, was doch jedermann für Liebe hält —, und wenn ich mich opfermutig hineinstürzte in das Martyrium¹⁶⁾, es wäre ein nichtiges Beginnen und Gottes Lohn¹⁷⁾ bliebe mir versagt.

Das ist die große Bewegung, die durch diese ersten Verse hindurchgeht, daß allem ein Ende gesetzt wird, was menschliche Leistung und

¹⁴⁾ Eine sorgfältige stilistische Analyse des ganzen Kapitels gibt Joh. Weiß: „Der erste Korintherbrief“, S. 314. Vgl. auch Harnack S. 153 Anm. 4.

¹⁵⁾ Vgl. K. Barth S. 38.

¹⁶⁾ Gegen die von Harnack S. 139ff befürwortete Lesart der besten ägyptischen Zeugen ἵνα πανήρωμαι Lietzmann 3. St. „Der ἵνα-Satz ist dem ὅτε-Satz in V. 2 gleichwertig: Die Angabe einer Absicht des Handelnden würde den Parallelismus zerstören“ und „nähme den Gegensatz ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω vorweg.“

¹⁷⁾ Vgl. u. a. Matth. 5, 10—12 und die Verheißungen der Aussendungsrede; dazu v. Campenhausen: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, S. 8.

menschliche Tat ist, ja auch dem, was an Gnadengaben¹⁸⁾ in der Gemeinde ist, weil an der Liebe alle diese Möglichkeiten, wenn sie nicht eines geworden sind mit ihr, nichtig werden und zerschellen.

Gerade diese ersten Verse boten Jaeger den Anlaß, die ἀγάπη als eine Bestimmung der höchsten ἀρετή zu verstehen. In Wahrheit zeigen aber eben diese ersten Verse schon, daß die ἀγάπη nicht nur hinsichtlich ihres Wertes, sondern hinsichtlich ihres Ursprunges den Umkreis der aufgezählten heroischen Leistungen durchbricht. Tyrtaios hat den Umkreis der Bewährungsfelder offen gelassen, bis er die ἀλκή nennt, die ihn schließt, für Paulus führt die ἀγάπη offenbar nicht auf ein neues Betätigungsfeld, — das dreimalige ἀγάπη· δὲ μὴ ἔχω hat bei Tyrtaios keine Parallele, — sondern zurück in die Mannigfaltigkeit menschlichen Tuns. Eben davon reden die Verse 4—7.

2. Das Wesen und Walten der Liebe.

4. Die Liebe ist langmütig, freundlich,
die Liebe eifert nicht;
die Liebe prahlt nicht, bläht sich nicht auf;
5. sie verletzt nicht die Sitte, sucht nicht das Ihre;
sie läßt sich nicht reizen, rechnet das Böse nicht nach;
6. sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit,
freut sich aber mit an der Wahrheit;
7. alles trägt sie, alles glaubt sie,
alles hofft sie, alles erduldet sie¹⁹⁾.

Auch hier sind Stil und Rhythmus der Sätze mehr, als nur Merkmal äußerer Form: die lang währende, gleichmäßig von einem zum andern Satzglied ohne besondere Uebergänge und Verbindungen fortschreitende Aufreihung — 15 Verben in diesen 3 Versen!²⁰⁾ — läßt die Ruhe und zugleich die Unermüdlichkeit der Liebe sichtbar werden, bis in dem letzten Vers durch die einfache und betonte vierfache Wiederholung des πάντα ihre alles umgreifende Macht Ausdruck findet und die ganze Gedankenreihe abgeschlossen wird.

Daß alles das hier von der Liebe — und nicht einem Menschen — ausgesagt wird, ist ja nicht ein dichterischer Ausdruck, sondern entspricht

¹⁸⁾ Es ist darum verkehrt, die Liebe ein χάρισμα zu nennen. Kein Charisma ist davon ausgeschlossen, in Liebe betätigt zu werden, aber auch keines bleibt etwas wert, wenn ihm die Liebe fehlt. Anders S. Scholz, Eros u. Caritas S. 107.

¹⁹⁾ Von 4—6 sind jedesmal 2 sachlich zusammengehörige Satzglieder miteinander verbunden; die Uebersetzung sucht das durch Wiederaufnahme und Weglassung des Subjekts zum Ausdruck zu bringen.

²⁰⁾ „Dabei ist vom Gebrauch charakterisierender und schildernder Adjektiva vollständig abgesehen. Alles ist auf das Verbum gestellt“ Zarnack S. 154.

dem tiefen Gegensatz zu allem, was das Wesen des natürlichen Menschen ist²¹⁾. Die positiven Aussagen am Anfang und Ende umrahmen acht negative Satzglieder. So wird das Wunder ihres Wesens und Waltens, ihre Geduld und Güte an dem sichtbar, was sie nicht ist: Sie ist geduldig, sie hat „den langen Atem“²²⁾, sie übt Geduld, sie wartet in Güte auf den andern und läßt ihm Zeit, — wo es nahe liegt, mit ihm „fertig“ zu sein. Sie wallt nicht auf in unbeherrschter Leidenschaft, die alle Bande zerreißt. Sie prahlt nicht und bläht sich nicht auf: auch das zerstört die Gemeinschaft, da der Prahler, — gleichgültig, ob er etwas vorgaukelt, was er nicht ist (*περπερεῖναι*), oder das, was er ist, stolz hervorkehrt (*προσὀνται*) — die Brüder seinen Abstand fühlen läßt; er ist ja eigentlich zu schade für sie²³⁾. Die Liebe setzt sich nicht hinweg über die Grenzen und Ordnungen der Sitte. Das Verhalten der Korinthischen Gnostiker²⁴⁾ zeigt beispielhaft, daß das Verlegen der Sitte aus dem gleichen Motiv entsteht, wie die Verachtung der „Schwachen“ und die stolze Aufgeblasenheit: man sucht die Größe der eigenen Erkenntnis und das Maß der eigenen Freiheit zur Darstellung zu bringen, indem man sich offenkundig von dem Verhalten der zurückgebliebenen Schwachen unterscheidet und aus den natürlichen Bindungen und Ordnungen menschlicher Gemeinschaft löst. Das ist neben allen gröberen Formen die feinere, „geistliche“ Form der Selbstsucht. Aber die Liebe sucht nicht das Ihre. Und die Bitterkeit bleibt ihr fern, obwohl Unglaube, Lüge, Bosheit und Spott zum Zorn reizen könnten und Grund genug wäre, dem andern „das Böse anzurechnen“, als einen unerledigten Posten, eine ungetilgte Schuld zwischen uns stehen zu lassen. Wo das dem andern behalten wird, da gibt man ihn preis; aber die Liebe gibt das Böse preis und behält den andern; sie ist die Kraft der Gemeinschaft, weil sie die Schuld erläßt und so den Bruder nicht gehen läßt²⁵⁾. Die Zerstörung der Gemeinschaft liegt darin, daß an der Schuld des einen der andere gewinnt, das Unrecht des einen bestätigt das Recht des andern, am Zöllner entsteht der Pharisäer und damit die unheimliche, pharisäische Freude am Unrecht, die sich vielleicht unter lauten und bewegten Lamentationen verbirgt. Aber die Liebe freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, nein — sie freut sich mit an der

²¹⁾ R. Barth S. 48.

²²⁾ J. v. Bodelschwingh, Das Geheimnis und die Fülle Christi nach dem Kolosserbrief S. 32.

²³⁾ Die *γνῶσις* verführt die Glaubenden zu dieser einsamen, glänzenden, nützigen Größe vgl. Kap. 8, 1.

²⁴⁾ Wie ernst Paulus auch diese Frage nimmt, zeigt der Abschnitt 11, 2–16.

²⁵⁾ Das ist ja der Sinn von *ἀφείς* und *ἀπιέναι*.

Wahrheit. Diese Mitfreude (*συγχαίειν*) setzt voraus, daß die Wahrheit dem andern zugute kommt²⁶⁾; eben das macht die Liebe fröhlich.

Auch die letzten, mit eindringlicher Gleichmäßigkeit formulierten, die lange Reihe der Negationen abschließenden kurzen Sätze zeigen die Kraft der Liebe im Verhältnis zum andern: ihre Lebenskraft liegt in dem unzerstörbaren Vertrauen — alles glaubt sie, alles hofft sie —, und sie wirkt in der zweifachen Weise der Geduld, in der Geduld, die den andern nicht fallen läßt (*πάντα στέγει*) und darum das, was er dem Bruder antut, mit Schweigen bedeckt (1. Petr. 4, 8)²⁷⁾ und in der Geduld, durch die der Liebende selbst vor dem Fall bewahrt wird (*πάντα ἐποτρύνει*)²⁸⁾.

5. Die Unvergänglichkeit der Liebe.

8. Die Liebe hört niemals auf.

Prophetenkräfte, — sie werden abgetan werden,
Zungenreden — es wird aufhören,
Erkenntnis, — wird abgetan werden,

9. denn Stückwerk ist unsere Erkenntnis, und Stückwerk ist unser Prophezeien.

10. Wenn aber das Vollkommene kommt, wird das Stückwerk abgetan werden.

11. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind, überlegte wie ein Kind; als ich zum Mann ward, tat ich das Kindische ab.

12. Denn jetzt schauen wir im Spiegel²⁹⁾, rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht;

²⁶⁾ Gratulatur, cum laetitia (Bengel). — Möglicherweise steht das Kompositum nur um des Rhythmus willen und deckt sich der Bedeutung nach mit dem Simplex. Garnaß S. 147.

²⁷⁾ Garnaß S. 147.

²⁸⁾ So führen diese letzten Sätze zu dem Anfang zurück: Die Liebe ist langmütig, gütig (V. 4). — „ . . 1. Kor. 13, 7 ist das Hoffen wie das Lieben offenbar als ein auf Menschen gerichtetes gedacht, wenn solches Verhalten auch für Paulus, wie hier die Selbstverständlichkeit des Übergangs vom einen zum andern (V. 13) zeigt, in dem entsprechenden Verhalten zu Gott fundiert ist“. Bultmann, Artikel *ἐλπίς*, Theol. Wörterbuch II, S. 527. Ähnlich Schlatter, Paulus, der Bote Jesu, S. 360.

²⁹⁾ Das δι' ἐσόπτρου meint die Art des Sehens: wir haben nur das unklare Abbild, die Erkenntnis ist eine indirekte. Die Uebersetzung „durch einen Spiegel“ kann dahin mißverstanden werden, als könnten wir durch das Bild die Sache selbst sehen; — das will Paulus hier ja gerade verneinen. Vgl. auch Garnaß I 50, 3.

jetzt erkenne ich stückweise,
dann aber werde ich ganz erkennen,
wie ich auch ganz erkannt bin.

13. Nun aber bleibt: Glaube, Hoffnung, Liebe, — diese drei,
die größte aber von ihnen ist die Liebe.

Wieder entsprechen sich Form und Inhalt des Abschnittes genau, die Gliederung der Sätze korrespondiert dem bewegten Gang der Gedanken: die positive These, die das Thema der Verse 8—13 abgibt, steht am Anfang (8a) und wird durch den Schluß (V. 13) wieder aufgenommen. Drei abgekürzte, gleich gebaute Sätze formulieren den Gegensatz (8b—d) und erhalten in V. 9 und 10 ihre Begründung. Dabei ist der Gegensatz zunächst als der zwischen dem vergänglichen Stückwerk und dem Vollkommenen sichtbar geworden, damit aber zugleich der Gegensatz zwischen Jetzt und Dann, auf den nun alles im folgenden ankommt. Er wird unter dem doppelten Vergleich: Kind und Mann (V. 11: dreimal das gleiche *ὡς νήπιος* nach dem *ὅτε ἤμην νήπιος*) und der durch den Spiegel vermittelten mittelbaren und der einstigen unmittelbaren Anschauung durchgeführt. Während freilich V. 11 ganz die Grenze des Bildes wahrt und die Vernichtung des Unvollkommenen illustriert (das Verbum *καταργεῖν* in 8—11 viermal!), weist der zweite Vergleich sofort über sich hinaus, denn die Schau „von Angesicht zu Angesicht“ ist ja zugleich eine Beschreibung der vollkommenen Erkenntnis. So wird der Gedanke in V. 12 bewegter und findet seinen Ausdruck in der doppelten Antithese *ἄρα — τότε*. Dann kommt die Bewegung der Gedanken in dem letzten Satz, in dem die *ἀγάπη*, das Thema des Ganzen, als letztes Wort steht, zum Anfang (V. 8) zurück und zugleich zum Ziel.

Die Vollkommenheit der Liebe, die aus dem Vergleich mit den höchsten Gnadengaben und Taten christlichen Lebens (negativ 1—3) und aus der einfachen Schilderung ihrer stetigen und unüberwindlichen Kraft in den Bedrängnissen des Miteinander (positiv 4—7) aufgezeigt ist, wird in dem letzten, größten Abschnitt des Kapitels durch den Preis ihrer Unvergänglichkeit dargestellt. Das Bleiben der Liebe ist das Wunder, das sich angesichts der Vergänglichkeit aller übrigen Gnadengaben erweisen läßt. Paulus begründet die Vergänglichkeit auch der höchsten Möglichkeiten und Kräfte des gläubigen Lebens bezeichnenderweise nicht durch den Hinweis auf die Unsicherheit und Ungewißheit menschlichen Könnens — es sind ja *χαρίσματα*, von denen er redet, und nicht natürliche, menschliche Fähigkeiten — und also nicht auf Grund einer skeptischen Einsicht, sondern von dem Kommenden her: „wenn

aber das Vollkommene kommt". „Weil die Sonne aufgeht, darum erlöschen alle Lichter“⁸⁰). Weil „der Kampfspreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus“ nahe ist (Phil. 3, 17), weil „der Herr nahe ist“ (Phil. 4, 5), die „Kraft seiner Auferstehung“ (Phil. 3, 10)⁸¹) und das „Daheimsein bei dem Herrn“ (2. Kor. 5, 8), darum sind alle, auch die höchsten, geistgewirkten menschlichen Möglichkeiten vorläufig und vergänglich⁸²). Sie gleichen dem Reden, Trachten, Denken des Kindes, das von Träumen und Wünschen bewegt ist; erst der Mann erkennt die Maße der Wirklichkeit und löst sich von Illusionen und Träumen. Auch das zweite Bild meint das gleiche, nur ist seine Bedeutung beschränkt auf den Gegensatz der vorläufigen und mittelbaren und der vollkommenen und unmittelbaren Erkenntnis (s. o.)⁸³).

Worin besteht die Vollkommenheit dieser endlichen Erkenntnis? Paulus fährt überraschenderweise nach dem „jetzt erkenne ich stückweise“ nicht fort: „dann aber werde ich vollkommen erkennen“, sondern: „dann werde ich voll erkennen, wie ich auch voll erkannt bin“⁸⁴). Die Vollendung besteht darin, daß die Kluft zwischen Erkennen und Erkanntsein von Gott aufgehoben wird. „Gleich wie ich voll erkannt bin“: in die ewige Vorzeitigkeit hinein, ehe meine Erkenntnis anhebt, ehe ich geboren bin, reicht der göttliche Gnadenwille der Erwählung⁸⁵). So „werde ich voll erkennen“: in die kommende Ewigkeit hinein, wenn das Vergängliche abgetan wird, reicht die gewisse Erwartung. Wie wird das geschehen, daß das Erkennen und Erkanntsein in Einklang stehen? Wir werden antworten müssen mit Röm. 8, 29: „Die er (Gott) zuvor erkannt hat,

⁸⁰) K. Barth: Die Auferstehung der Toten, S. 44. — Melancthon gebraucht in seinem Kommentar ein ähnliches Bild, aber in abweichendem Sinn. Er hört aus V. 9 f. heraus: non deleri ea bona, quae prius adsunt: sed imperfectionem abiici, ac bonis prioribus addi plus roboris. Und so sagt er: ut eadem lux in aere, quae fuit in crepusculo, manet in aere, sed plus accedit, cum sol iam supra terram altius euectus est. (Corp. Ref. XV, 1146) Daß Paulus in diesem idealistischen Sinn nicht verstanden werden darf, zeigt einfach V. 13 „Glaube, Hoffnung, Liebe, (nur) diese drei“, Gnosis und Prophetie aber werden zunichte.

⁸¹) Ueber den Zusammenhang zwischen 1. Kor. 13 und 15 vgl. Barth, a. a. O., S. 46, Bultmann: Glaube und Verstehen, S. 51.

⁸²) Ubi perventum ad metam fuerit, tunc cessabunt adiumenta cursus. (Calvin 3. St.)

⁸³) Vgl. Scholz, a. a. O. 106, Anm. 1.

⁸⁴) ἐπιγινώσκουαι kann an sich in gleicher Bedeutung wie γινώσκειν gebraucht werden (Theol. Wörterbuch I 703), hat hier aber den Sinn der vollen Erkenntnis. Paulus stellt diese der einfachen γνῶσις als etwas — ja wirklich toto coelo — anderes gegenüber, denn die γνῶσις wird zunichte (V. 8 f.).

⁸⁵) Das Erkanntwerden von Gott ist alttestamentlicher Ausdruck — vgl. Gen. 18, 19; Exod. 33, 12; Am. 3, 2; Hos. 13, 5; Jer. 1, 5. — Vgl. Bultmann, Theol. Wörterbuch I, S. 698, 705.

die hat er auch zuvor bestimmt, gleichgestaltet zu sein dem Bild seines Sohnes“ (vgl. auch Phil. 3, 21; 2. Kor. 3, 18). So gründet die Gewißheit der Hoffnung in der Gewißheit der Erwählung, in der die Glaubenden zur Auferstehung und zur Herrlichkeit bestimmt sind⁸⁶).

Man hat wiederholt den Versuch gemacht, die Entsprechung von Erkennen und Erkanntwerden aus Vorstellungen und Begrifflichkeit der hellenistischen Mystik abzuleiten⁸⁷). Sie bietet in der Tat merkwürdige Parallelen für diesen Wechsel von *γινώσκειν* und *γινώσκεισθαι*. Und so meine der Ausdruck 1. Kor. 13, 12 — ebenso wie die ähnlichen Stellen 1. Kor. 8, 2 und Gal. 4, 9 — die innige, mystische Vereinigung des Erkennenden mit Gott. „Gnosis ist das Einswerden mit Gott (Lietzmann zu 1. Kor. 8, 2). Allein, könnte Paulus so von der *γνῶσις* reden, es wäre nicht einzusehen, daß er ihr einen so geringen Wert beimißt. Ueberdies ist ja gerade die Absicht von 1. Kor. 8, 2, die Liebe zu Gott (und nicht die Erkenntnis) als das Verhalten, das dem Von-Gott-erkannt-sein entspricht, aufzuzeigen. Die zweite Stelle aber (Gal. 4, 9), die die Galater an ihre Bekehrung verpflichtend und beschämend erinnert, hat ja nichts anderes im Blick, als daß die Predigt des Evangeliums sie getroffen hat und sie gläubig geworden sind. Und endlich 1. Kor. 13, 12 sagt eben dies, daß eine wirkliche Entsprechung von Erkennen und Erkanntsein vorerst uns versagt ist (2. Kor. 5, 7; 4, 18). Es findet sich darum auch nirgends eine Andeutung, daß die Erkenntnis — wie die hellenistische Mystik sie versteht — zur Vergottung führt. Die paulinischen Stellen unterscheidet darum nicht zufällig von den mystischen der einfache Umstand, daß diese m. W. das Erkennen und Erkanntwerden immer in der gleichen Zeitform beschreiben, während für Paulus alles an der Vorzeitigkeit des Erkanntseins liegt, d. h. das *γνωσθήναι* hat den Sinn der Erwählung. So beschreiben alle genannten Sätze des Paulus die zuvorkommende Gnade Gottes, die

⁸⁶) Von hier aus wird noch einmal verständlich, warum die Erkenntnis — als das zeitliche, vergängliche Gegenbild zur ewigen, vollkommenen Erkenntnis — von dieser Verheißung ausgeschlossen ist: sie verführt den Gläubigen dazu, sich aufzublähen (1. Kor. 8, 2) und bringt ihn so um die Zusage, daß der Leib der Niedrigkeit verwandelt werde in den Leib der Herrlichkeit Jesu Christi (Phil. 3, 21). Das Ineins von Verwandlung und Eingang zur völligen Erkenntnis beschreibt Clemens Alex. Paedagog. I, 6, 36 (Staehlin I 112 f. 5 f.): *σὺν αὐτῇ γὰρ τὸ πρόσωπον ὑπάγγελον ἔχοντες πρόσωπον πρὸς πρόσωπον τὴν ἐπαγγελίαν ὁρῶμεθα*. Im übrigen interpretiert Clemens 1. Kor. 13, 12 freilich nicht eigentlich eschatologisch, sondern idealistisch-platonisch Strom V 1, 7; 11 74.

⁸⁷) Vor allem zu vgl. Reizenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 284 ff., bes. 299 f. Dagegen mit Recht Bultmann: Theol. Wörterbuch I 709 f. Schweizer, Die Mystik des Apostels Paulus, S. 297 f.

alles Glauben, Lieben und Hoffen der Gemeinde überhaupt erst ermöglicht³⁸⁾.

„Nun³⁹⁾ aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe“ nämlich auch dann, „wenn das Vollkommene kommt und das Stückwerk zunichte wird“ (V. 10). In ihnen ist das Vollkommene, der neue kommende Aeon schon gegenwärtig, das Ewige mitten im Vergänglichen, das „Unverwesliche“ im „Verweslichen“ (1. Kor. 15, 42). Daß Paulus neben der Liebe auch Glaube und Hoffnung nennt, ist zunächst überraschend, denn man erwartet, daß nur — wie V. 8 — von der Liebe die ewige Dauer ausgesagt werde; und man fragt sich, wie denn vom Glauben und von der Hoffnung so geredet werden könne, da sie doch im Schauen ihr Ende finden sollten (2. Kor. 5, 7; Röm. 8, 24).

Der ersten Frage ist vor allem Reizenstein nachgegangen⁴⁰⁾ und hat ihr eine einleuchtende Antwort gegeben: Paulus redet hier, wie so häufig im 1. Korinther, in der Abwehr der schwelgenden Erlösungsschwärmerei, die den Glauben der Korinther bedroht, die Liebe entkräftet und die Hoffnung zerstört, weil sie die Gläubigen verführt, an die Stelle der Kreuzesbotschaft die Weisheit der Welt zu setzen (1, 18 ff.; 3, 18 ff.), statt der Erbauung der Gemeinde in der Liebe die stolze Vollendung des Einzelnen zu suchen (8, 1 ff.) und die Not und Anfechtung des Wartens einzutauschen gegen den üppigen Reichtum religiöser Erlebnisse (4, 8 ff.; Kap. 15 u. a.). Alle diese Merkmale gehören der Gnosis an, von der wir uns aus heidnischen und christlichen Zeugnissen ein deutliches Bild machen können. Auch sie verwandte solche Formeln, in denen die göttlichen Grundkräfte des erlösten Menschen zusammengereicht waren, in ihrer Lehre von der Welt und von der Erlösung. Diese Lehren sind offenbar den Korinthern bekannt gewesen, und es läßt sich vermuten, daß sie eine 1. Kor. 13, 13

³⁸⁾ Der für die Mystik so bedeutsame ontologische Grundsatz „Gleiches wird von Gleichem erkannt“ (3. B. Corp. Herm. XI, 20) hat also in der Paulus-eregeze nichts zu suchen. Mit größerem Recht läßt sich zur bildlichen Verdeutlichung — aber nur als Bild! — an die Situation des Menschen erinnern, der, in der Finsternis sitzend und vom Licht nichts wissend, den Strahlen des Lichtes nicht nachgeht, bis die Sonne aufgegangen ist und in ihm das Verlangen nach dem Lichte geweckt hat. So Chrysostomus (in Anlehnung an Platos Höhlengleichnis:) Cramer, Catena Graec. Patr. V, S. 257 f.

³⁹⁾ Der Unterschied zwischen dem Jetzt (ἄρτι) V. 12 und dem Jetzt (νυν δέ) V. 13 ist wohl zu beachten; das erste hat den Sinn von „jetzt noch“, dem zweiten fehlt diese Begrenzung. Vgl. Schlatter: Paulus der Bote Jesu S. 365.

⁴⁰⁾ Zur Diskussion der Frage vgl. vor allem Reizenstein: Historia Monachorum, S. 100 ff.; Nachr. der Gött. Gel. Gesellsch. 1917, S. 130 ff.; Die Sellen. Mysterienreligionen S. 383 ff. Dagegen v. Sarnack: Preuß. Jahrbücher 1916, S. 1 ff. Vgl. auch A. Brieger: Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe, theol. Dissert., Heidelberg 1925. Stauffer, Art. ἀγάπη Theol. Wörterbuch I, S. 52. Bultmann, Art. γυνώσκειν, ebenda I, S. 710.

ähnliche Formel gekannt haben, die von der Erlösungskraft vierer Gotteskräfte (*στοιχεῖα*) redete: Erkenntnis, Liebe, Hoffnung und Glauben⁴¹).

Diese Formeln, in denen so oder ähnlich die göttlichen Erlösungskräfte zusammengereiht waren, entsprangen keineswegs einer abstrakten Spielerei, sondern einem merkwürdigen, verbreiteten Glauben: Diese Kräfte Gottes — so ist die gnostische Lehre — gehören zu der ursprünglichen unzerstörten Schöpfung, in der unerlösten Welt sind sie zerstreut, unter dem Chaos dieser aufgelösten Schöpfung leidet der Mensch, selbst zerrissen, wie die Schöpfung zerrissen ist; in der Erlösung aber geschieht die Sammlung der Gotteskräfte, sie fügen sich zusammen als die Glieder eines neuen, zu seinem göttlichen Wesen zurückgekehrten Menschen.

Wie immer die Frage eines Zusammenhanges zwischen 1. Kor. 13, 13 und den gnostischen Formeln beantwortet wird, auf alle Fälle lautet das Pauluswort den Spekulationen der korinthischen Gnostiker völlig entgegen, und eine etwaige Anlehnung an eine gnostische Formel kann den Gegensatz nur unterstreichen, denn mit dem Zusatz „(nur) diese drei“ ist der Glaube an die ewige Dauer der Gnosis abgewehrt und damit die gegnerische gnostische Anschauung aufgelöst⁴²).

Wenn Paulus von Glaube, Hoffnung und Liebe sagt, daß sie bleiben, so läßt er uns erkennen, daß sie mehr sind, als menschliche Regungen und menschliches Verhalten, ja mehr auch als Gnadengaben, die dem einen geschenkt, dem andern versagt sind, sie haben vielmehr ihre Bestimmung allein in dem, was ihnen Inhalt und damit Ursprung und Ziel ist. Der Glaube lebt aus der Botschaft des Glaubens und die Hoffnung aus der gegebenen Verheißung. Nirgends redet Paulus davon, daß der Glaube nur eine unzureichende Verhaltensweise gegenüber der Glaubensbotschaft sei und die Hoffnung nur ein von menschlich-allzu-menschlichen Vorstellungen, Träumen und Illusionen beeinträchtigtes Verlangen, das nur von fern und ganz ungefähr der Verheißung entspreche, nein, sofern Glaube wirklich Glaube und Hoffnung wirklich Hoffnung sind, sind sie völlig und einzig bestimmt aus dem,

⁴¹) Sie ist belegt bei Porphyrius ad Marcellam c. 24. Weiteres Stellenmaterial und Erörterung der Frage auch bei Liezmann, *Erf.* zu 1. Kor. 13, 13.

⁴²) Es ist lehrreich zu sehen, wie schwer auch die christliche Theologie dieses Urteil über die *γνώσις* ertrug. Vgl. zu den angegebenen Stellen aus Clemens Alex. besonders noch *Quis dives salvetur* c 38, wo 1. Kor. 13, 8 unter Weglassung von *εἰτε γνώσις, καταργηθήσεται* zitiert ist. Auch Melancthon reiht die Erkenntnis wieder unter das Bleibende ein: *nec inconcinna est enumeratio: nam virtutes aliae multae in haec membra includi possunt. In quacumque enumeratione virtutum prima res et praecedens est cognito. Corp. Ref. XV, 1147 f.*

worauf sie sich richten⁴³⁾. Ein Glaube, der nur ungefähr so glaubt, wie die Botschaft lautet, ist in Wahrheit Irrglaube und eine Hoffnung, die nicht einzig auf die Verheißung blickt und sich durch sie etwa nur zu allerlei eigenen Vorstellungen anregen läßt, ist in Wahrheit ein hoffnungsloses Schwärmen⁴⁴⁾. Weil die Botschaft, die der Glaube glaubt, und die Verheißung, die die Hoffnung erhofft, ewig sind, darum kann Paulus auch von Glaube und Hoffnung sagen, daß sie bleiben⁴⁵⁾.

Das verbindet sie mit der Liebe, denn auch sie ist nicht ein menschliches Beginnen, sondern ist Gottes Liebe, ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm. 5, 5; vgl. auch Gal. 5, 22). Glaube, Hoffnung und Liebe umgreifen die Wirklichkeit derer, die in Christus zu einer neuen Schöpfung geworden sind (2. Kor. 5, 17; vgl. V. 14!): Der Glaube, der sich auf das richtet, was Gott getan hat, die Hoffnung, die auf die Vollendung blickt, und die Liebe — aus Gott, zu Gott und so zugleich die Liebe zum Bruder —, als die unvergängliche Gegenwart des Geils, das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14)⁴⁶⁾. Sie ist die größte unter ihnen, — nicht ohne Glauben und Hoffnung (13, 7) aber in der Zuordnung und Verbindung aller drei.

IV.

Das Kapitel 1. Kor. 13 ist von Anfang bis zum Ende von einem einzigen tiefen Gegensatz durchzogen, der in allen seinen Abwandlungen einer bleibt, der Gegensatz zwischen dem, was der Mensch in seinen höchsten natürlichen und übernatürlichen Möglichkeiten ist und dem Wesen der Liebe. „Es besteht kein Anlaß, dieses Kapitel zu einer großen Sentimentalität zu machen“⁴⁷⁾, wenn man diese unentwegten Antithesen ernsthaft beim Wort nimmt: Menschen- und Engeltungen, alle Mysterien, alle Erkenntnis, allen Glauben, alle meine Gabe, mich

⁴³⁾ Es ist nicht zufällig, daß πίστις und ἐλπίς im subjektiven und objektiven Sinn gebraucht werden, Glauben und Hoffen, Botschaft und Hoffnungsgut bezeichnen können. Dazu fehlt die Analogie für die γνώσις.

⁴⁴⁾ Wie wenig menschliche Vorstellungen die Hoffnung zu dem machen, was sie ist, zeigt das Wort 2. Kor. 4, 18 μή σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλέπομενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλέπομενα.

⁴⁵⁾ Diese Erklärung der vielbehandelten Stelle scheint mir die Möglichkeit zu bieten, sie beim Wort zu nehmen und nicht mit einer durch liturgisches Bedürfnis oder polemische Absicht psychologisch zu erklärenden Ungenauigkeit der paulinischen Aussage rechnen zu müssen. Die Mehrzahl der Kommentatoren läßt nur die Liebe als bleibend bestehen (so auch Stauffer Art. ἀγάπη Theol. Wörterb. I 52). Es gilt jedoch zu sehen, daß der Charakter der Begriffe πίστις und ἐλπίς beide Aussagen gestattet: Röm. 8, 24, 2. Kor. 5, 7 und 1. Kor. 13, 13.

⁴⁶⁾ Zum Verständnis dieser Stelle und 1. Kor. 13, 13 vgl. E. Käsemann Leib und Leib Christi, bes. S. 151 ff und 171 ff.

⁴⁷⁾ Karl Barth, die Auferstehung der Toten S. 46.

selbst ganz und gar — leeres, dröhnendes Nichts, nichts bin ich, nichts nützt es mir. Und so die acht Negationen 4—7 und der unübersehbare Gegensatz zwischen dem, was vernichtet wird und bleibt, zwischen jetzt und dann 8—13. „Es gibt (außer dem 15.) kein Kapitel im ganzen Brief, in dem Paulus so radikal, so schneidend ernst ausgesprochen hätte, was er kritisch gegen die Korinthischen Christen einzuwenden hätte“⁴⁸⁾. „Ist es nicht so, daß die Prädikate, die hier auf die Liebe gehäuft werden, das Subjekt Mensch einfach aufheben . . .“⁴⁹⁾. Und doch wäre es verkehrt, hier die Liebe nur als das am Gegenteil abgelesene, ferne Ideal zu verstehen, als den bloßen Gegenbegriff zu Ungeduld, Bosheit, Prahlerei usw., eine unerreichbare, in lockender und doch tödlicher Felle erstrahlende Idee am reinen Gestirnhimmel der Werte, nein — Paulus kann so lobpreisend, bewegt, erfüllt von ihr reden, weil sie eine Wirklichkeit ist, so lebendig, konkret und mannigfaltig im einzelnen wirksam, wie es 4—7 geschildert ist, und zugleich ist sie die alles umgreifende Macht Gottes, in Kraft gesetzt mitten in dieser Welt als die Liebe Gottes in Jesus Christus: „Die Liebe Christi hält uns gebunden“ (*συνέχει*), bringet uns (2. Kor. 5, 14). „Gott aber reich an Erbarmen hat mit der großen Liebe, mit der er uns liebte, auch uns, die wir tot waren in Sünden, lebendig gemacht mit Christus“ (Eph. 2, 4), „... daß Christus durch den Glauben in euern Herzen wohne und ihr in der Liebe eingewurzelt und gegründet seid, damit ihr fähig werdet, zu erfassen samt allen Heiligen die Breite, Länge, Höhe und Tiefe und zu erkennen die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übertrifft; so werdet ihr erfüllt werden bis zur völligen Fülle Gottes“ (Eph. 3, 17 ff.).

Aus dieser Liebe und in dieser Liebe hat die Kirche ihr Leben — 1. Kor. 13 steht nicht zufällig, nicht als „Exkurs“ zwischen Kap. 12 und 14: die *ἀγάπη* verhält sich zu der Mannigfaltigkeit der *χαρίσματα*, wie der Christus zu den vielen Gliedern seines Leibes (1. Kor. 12, 12), ja man wird nicht einmal nur von einer Analogie reden dürfen, sondern man wird die Beziehung zwischen dem Christus und der Liebe noch enger verstehen müssen: die Liebe ist das Schon-jetzt-gegenwärtig-sein des neuen Aeon, d. h. die Gegenwart Christi selbst in der Gemeinde.

So ist die Liebe der Gnadenbereich Gottes, der die Glaubenden umfaßt hält, eine Lebensmacht, die in gewissem Sinn eher da ist, als die Glaubenden: aus ihr empfangen sie ihr Leben und von ihr umfassen leben sie. Und so ist die Kirche mitten im Ganzen der alten Welt die

⁴⁸⁾ ebda S. 46.

⁴⁹⁾ ebda S. 47.

neue Welt der Liebe Gottes⁵⁰⁾. Darum tun sich da, wo der Apostel von dem Sein in der Liebe (Eph. 2, 17) und dem Sein in Christus (2. Kor. 5, 17; Eph. 1, 3 ff.) redet, die Weiten einer Welt auf und zugleich gilt von diesem *ἐν ἀγάπῃ* wie dem *ἐν Χριστῷ*, daß es die alltäglichen Schritte und alles Tun bestimmen soll (1. Kor. 16, 14; Eph. 4, 2, 15; 5, 2; Kol. 3, 12 ff. — Röm. 9, 13; 14, 14; Phil. 2, 1, 5; 2. Kor. 2, 17; 12, 19 u. a.)⁵¹⁾. — So — als die von der Liebe Christi Umfaßten, als die „in Christus“ — sind die Glaubenden neue Schöpfung (2. Kor. 5, 14, 17).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es theologisch keine Möglichkeit gibt, die Liebe, deren Größe 1. Kor. 13 gepriesen ist, als eine neue Bestimmung der höchsten *ἀρετή* in die Geschichte der antiken Ethik einzureihen — wobei es nichts ausmacht, ob diese Einschätzung der *ἀγάπη* als ein wertvoller Beitrag in der Geschichte der antiken Arete-idee oder als ein Beitrag in dem großen Zerstörungswerk, das das Christentum in die Welt gebracht hat, angesehen wird. Nicht nur, daß der Begriff der *ἀρετή* im Neuen Testament fast völlig fehlt⁵²⁾, — auch sachlich taugt er nicht, das Wesen der Liebe zu bestimmen, bzw. aus der Liebe seine eigene Bestimmung zu erhalten. Jede Beschreibung der Liebe als Wert, Tugend, Ideal macht aus ihr eine höchste — menschliche oder übermenschlich-göttliche — Möglichkeit der Vollendung⁵³⁾, aber erkennt sie nicht als die in Jesus Christus beschlossene und angebrochene Wirklichkeit einer neuen Welt. Weil da, wo von der Liebe geredet wird, nicht die Selbstvollendung des Menschen, sondern die in Jesus Christus vollbrachte Erlösung, die gegenwärtige Gnadenmacht Gottes und die in der unvergänglichen Liebe sich ankündigende Herrlichkeit der kommenden Vollendung gepriesen wird⁵⁴⁾, darum ist die Bezeichnung der Liebe als *ἀρετή* ein von Grund auf verfehltes Beginnen.

⁵⁰⁾ Diese Interpretation verdankt vieles den Untersuchungen von E. Käsemann, Leib und Leib Christi.

⁵¹⁾ Vgl. die Zusammenstellung bei Schweitzer, die Mystik des Apostels Paulus S. 125.

⁵²⁾ Vgl. Bauernfeind, Art. *ἀρετή* in Theol. Wörterb. I 457 ff.

⁵³⁾ So kann der *ἔρως* gepriesen werden (vgl. Maxim. Tyr. Philos. XX, 2), den man mit der *ἀγάπη* 1. Kor. 13 nicht hätte durcheinander bringen sollen. Den Versuch einer stoisch-ethischen Interpretation von 1. Kor. 13, verbunden mit einer keineswegs überzeugenden Interpolationshypothese, bieten Lehmann und Fridrichsen „1. Kor. 13. Eine christlich-stoische Diatribe“ Theol. Stud. u. Krit. 94 (1922), S. 55 ff. Zum Unterschied von stoischer *ἀρετή* und *ἀγάπη* vgl. auch Harnack, S B A 1911, S. 159 f. Zur Unterscheidung von *ἔρως* und *ἀγάπη* vor allem S. Scholz.

⁵⁴⁾ So ist also 1. Kor. 13 Botschaft von Jesus Christus und nicht eine Selbstdarstellung des Christen, bzw. eine Darstellung des idealen Christen. Wollte man etwa aus dem bewährten Leben des Christen nach V. 4–7 das Recht nehmen, 1. Kor. 13 so zu verstehen, so würde Paulus antworten: und hätte ich alle Geduld, Güte, Demut etc. — und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.

Wir könnten auch sagen: jedes Verständnis der Liebe als Tugend und Werk verkehrt das Evangelium von 1. Kor. 13 ins Gesetz⁵⁵), indem es sich auf das Streben und Sollen des Menschen richtet anstatt auf Gottes Gnade; es leitet den Glaubenden, auf sich zu blicken, wo er auf das schauen sollte, was Gott getan hat; — und wie sollte dann nicht 1. Kor. 13 zum tötenden Gesetz werden?⁵⁶).

Es bedarf kaum eines Wortes, daß mit alle dem keine Apologie der christlichen Liebe gegeben ist gegenüber den mannigfaltigen Angriffen, die mit dem Evangelium auch ihr heute gelten. Der Gegner wird vielleicht erst recht versichern: auf eben diese Begründung der christlichen Existenz, die hier gezeigt ist, richtet sich ja unser Angriff. Wie sollte aber eine Verteidigung der Liebe anders geschehen als darin, daß sie mitten in den Angriffen unangefochten bleibt, — nicht im Sinne eines stoischen Gleichmutes, der den andern sich fern hält und nicht an sich heranläßt, sondern in der Bewährung des ihr gegebenen Weges: „die Liebe ist geduldig, gütig . . .“, sie läßt sich nicht verbittern, rechnet das Böse nicht zu . . .“ Eine andere Verteidigung gibt es für sie nicht, so wenig es eine Verteidigung der Liebe Gottes zur Welt in Jesus Christus, eine Verteidigung des Heiligen Geistes, der neuen Schöpfung und der Gemeinde des Herrn geben kann. Wollten wir es anders halten, so verfielen wir dem heillosen Irrtum, als ob wir Seine Verteidiger und nicht die von Ihm Verteidigten wären; als wären wir Gottes Anwalt vor der Welt und nicht der Heilige Geist der Tröster und Beistand der Glaubenden, als würde Er erst zum Sieger durch die eifernde Liebe seiner Glaubenden und es gälte nicht: „in dem allen überwinden wir weit um des willen, der u n s geliebt h a t“ (Röm. 8, 37).

⁵⁵) So deutlich Harnack a. a. O. S. 162 „die schlichte, ungefärbte Moral ist damit als das Wesen der Religion selbst enthüllt“.

⁵⁶) Weil es den Reformatoren um die Anerkennung und Annahme der Liebe Gottes geht, darum bekämpfen sie die römische Lehre von der durch die Liebe geschehenden Rechtfertigung. Daß die caritas nach katholischer Lehre trotz ihres sakramentalen Charakters tatsächlich in dem durch die griechische Ethik festgelegten Wertsystem bleibt, zeigt schon die Kombination der vier antiken Kardinaltugenden mit den drei sie überhöhenden und so von unten her an den Himmel heranführenden theologischen Tugenden. Die rechtfertigende Kraft der Liebe wird darum auch von einem auf 1. Kor. 13, 13 angewendeten, allgemeinen Wertbegriff abgeleitet: maxima virtus potius iustificat, dilectio est maxima virtus: igitur dilectio potius iustificat. (Zitiert bei Melanchthon CR XV, 1155.) Ähnlich bei Calvin, der dazu bemerkt: qualis est ista argumentatio? . . . Ergo rex melius terram arabit quam agricola, melius calceum faciet quam sutor: quia nobilior est utroque . . . sed non docemus fidem iustificare, quia sit dignior, aut in alteriore honoris gradu: sed quia iustitiam gratis in Evangelio oblatam recipiat. (Zu 1. Kor. 13, 13). Vgl. auch Melanchthon 3. St. und Apolog. IV, 111 ff, 122 ff, 225 ff u. a.

Gottes Ruf und des Menschen Charakter.

Eine biblische Studie zur Frage nach einer Charakterologie
der Heiligen Schrift.

Von Ernst Kleßmann.

Gott redet und der Mensch hört, Gott gibt und der Mensch empfängt, „er kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel“¹⁾. Gott wirkt ohne Unterlaß durch Sein heiliges Wort und an Seinem Wirken hängt unser Leben. Sein Ruf gilt dem Menschen. Jeder Mensch hat eine eigene Weise zu hören, einmalig wie der Zellaufbau seines Leibes. Das Hören richtet sich nach dem Gehören, und dem Gehören entspricht das Gehorchen. Wer Evangelium verkündigt oder hört, kann sich nicht selbst gehören. Ihm ist ein Leben im Glauben geschenkt und ein Dienst unter dem Kreuze aufgetragen. Der Herr, der ihn in den Gehorsam stellte, enteignete ihn zugleich. Er hört auf das Wort des Herrn, dem er gehört, er redet das Wort des Herrn, der zu ihm durch Sein ewiges Wort geredet hat. Die Hörer des Wortes hören als solche, die durch das Licht des Heiligen Geistes erleuchtet sind, als solche hören sie die gleiche Botschaft, die in ihren Herzen dieselbe Erkenntnis wirkt, eine Erkenntnis Gottes und ihrer selbst, ein Bekenntnis ihrer Sünde und Seiner Barmherzigkeit.

Hörer und Verkündiger des Evangeliums bleiben aber in ihrer natürlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit irdischer Existenz. Ein Kranker spricht und hört anders als ein Gesunder, ein Reicher anders als ein Armer. Der Herr Christus sprach und spricht auch heute noch zu den Frommen und Gerechten anders als zu den Sündern und den verirrtten Menschen²⁾. Unter den Hörern einer Predigt haben nicht einmal zwei den gleichen Eindruck. Sie hören alle dieselben Worte mit ihren äußeren Sinnesorganen, dennoch vernehmen sie alle etwas Verschiedenes, jeder wird in besonderer Weise angesprochen bzw. nicht angesprochen, in einer Weise, die recht eigentlich das Geheimnis seines Menschseins ausmacht. Das Licht der Sonne fällt auf Gestein und Gebirge, auf Pflanzen und Bäume, auf Straßen und Wiesen, auf Wüsten und fruchtbare Acker, auf Wolken, Wälder und Meere. Hier tötet das Licht und dort macht es lebendig, hier bringt es einen Keim zur Entfaltung und dort zerstört es beginnendes Wachstum, in der

¹⁾ Joh. 3, 27.

²⁾ Joh. 4, 1 f. Luk. 7, 36 f. Matth. 9, 1 f.

Wüste zermahlt die Sonnenglut die Felsen und in den Sümpfen nährt sie Giftschwaden und Bazillen. So trifft die Botschaft des Evangeliums Menschenseelen ganz verschiedener Struktur und Prägung, begegnet Schicksalen und Lebensgeschichten, so verschieden wie Land und Meer, begegnet Gesinnungen und Meinungen, Religionen und Kulturen, wohlgegründeten Weltanschauungen und eifernden Glaubensüberzeugungen, redet zu junger Begeisterung und alternder Weisheit, zu Leidenschaften des Leibes und der Seele, zum Glauben und Unglauben. Sehr verschiedene Wirkungen werden sichtbar, Zweifel oder Zuversicht, Trost oder Buße, Hoffnung oder Verzweiflung, Leben oder Tod. Wo das Wunder geschieht und die ewige Botschaft mit zeitlichen und vergänglichen Sinnen erfaßt und wirklich gehört wird, da entsteht ohne alles Menschenwerk, ja sogar oft gegen den Willen des Menschen, das, was durch keinerlei psychologische Mittel, durch keine pädagogische Schulung erweckt werden kann, der Glaube³⁾. Er lebt allein aus dem ewigen Worte, nicht aus irgendwelchen Kräften und Möglichkeiten des Ich. Ein Sonnenstrahl ändert sein Wesen nicht, ob ihm nun das Prisma eine rote, grüne oder blaue Färbung gibt. Als Werk des Heiligen Geistes wird der Glaube dem Menschen gegeben, nicht als eine psychische Qualität, die darum auch nicht abhängig ist von anderen seelischen Kräften und Anlagen, sondern als eine neue Seinsweise, die alle Bezirke des Menschenlebens erfaßt, allen Kräften Leibes und der Seele eine neue Richtung gibt. Alles, was im Raume menschlicher Existenz wirksam wird, muß sich irgendwie manifestieren, auch der christliche Glaube. Man kann seine Äußerungsformen mit den Methoden der Religionspsychologie beschreiben⁴⁾. Sein Wesen aber wird Geheimnis bleiben wie das Leben, das uns trägt. Wir wollen die Formen beobachten, in denen das Glaubensleben erscheint und insbesondere die „Stelle“ betrachten, an der Gottes Ruf den Menschen trifft und darnach fragen, ob im Zusammenhang mit dem „Hören“ Veränderungen in der seelischen Struktur des Hörers bemerkbar werden. Wir stellen diese Frage und suchen sie zu beantworten auf Grund von Berichten der Heiligen Schrift über Männer, die der Herr als Propheten und Apostel in Seinen Dienst gerufen hat.

Mose lehnt bei seiner Berufung das ihm auferlegte Führeramt ab. Er will dem Befehl Gottes nicht gehorchen, weil er der Meinung ist, daß er zu diesem Amt nicht taugt. Vielleicht war bei ihm schon die

³⁾ Römer 10, 17.

⁴⁾ Vergl. Karl Girgensohn: „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens.“ Leipzig 1921.

Erkenntnis vorhanden, daß Führer geboren werden. Ihr Dasein ist nicht die Frucht irgendeiner Erziehungskultur. Wer führen will, muß imstande sein, seinen Willen durch Festigkeit, Geschlossenheit, Zielklarheit, durch ein tapferes Wort zur rechten Stunde auf die Gefolgschaft zu übertragen. Er muß Selbstzucht und Scharfblick besitzen und Klugheit genug, um in bedrängter Lage Wege zu wissen. Verfolgt und belastet, seelisch gehemmt und des Landes verwiesen, so trifft ihn der Ruf Gottes, unter dem er fast zerbricht. Er soll ein Werk beginnen, das seine Kräfte übersteigt, aber unter dem heiligen Zwange gibt es kein Ausweichen. Offenbar wächst er über die ihm gesetzten Grenzen seiner natürlichen Begabung und Veranlagung hinaus und vollführt einen Auftrag, der seinem Wesen ganz und gar nicht entspricht^{b)}, führt ein Volk aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus der Bedeutungslosigkeit der Sklaverei und des Fellachentums in das helle Licht der Geschichte. Der Weg führt durch die Wüste, die Tausende verschlingt. Er führt an den Berg Sinai, in tiefe Enttäuschungen und schwere Kämpfe, die ein leicht verzagtes Herz, wie Mose es offenbar hatte, wohl zur Verzweiflung bringen konnten. Aber er wächst unter seiner Last. Geist und Seele werden stärker unter dem Auftrag Gottes. Michelangelo hat etwas von dem Wunder erfasst, das an dieser Prophetengestalt geschehen ist. Er hat einen Ueberwältigten Gottes, einen Träger ewigen Willens und den geheiligten Führer eines Volkes in Marmor dargestellt.

In dem Leben dieses Mannes sind wunderbare Dinge geschehen. Wie sie geschehen konnten, ob der Mensch Mose die seelische Kraft besaß, solche Erfahrungen zu verarbeiten, was für seelische Wandlungen die Ereignisse zur Voraussetzung oder im Gefolge hatten, darnach fragt die Heilige Schrift nicht. Sie bezeugt aber, daß Gott Seinen Willen auch mit gebrechlichen Werkzeugen herrlich ausführt. Der brennende Busch, das trockene Meer, der zitternde Berg, die hin und her besiegten Feinde, die Wolken und die Feuersäule, kurz die Sprache des Himmels und der Erde begleiten seinen Weg. Er weiß nicht, ob die Verzagttheit und der Jähzorn noch da sind, oder ob sie verschwunden sind, ob er sprachgewandter ist als früher, mutiger im Wagen und im Führen. In geheimnisvoller Weise ist er sich selbst entzogen und ganz von seinem Auftrag in Anspruch genommen. Der eigene Wege suchende Königssohn am ägyptischen Hofe ist in einer langen Schule ein sachlicher Knecht Gottes geworden. Im Angesicht des Gelobten Landes, auf der Höhe des Berges Nebo, muß er sterben. Die Heilige Schrift erzählt von

^{b)} 2. Mose 3, 11; 4, 10.

keiner Einwendung, von keiner Bitte, es möchte ihm ein anderes Los zuteil werden. Geborgen in Gottes Willen sieht er das verheißene Wunderland. Müde vom Wege und fast erdrückt von der Last seines Lebens entweicht er aus der Zeit, der Freund Gottes⁶⁾, dem kein „weltgeschichtlicher Erfolg“ beschieden war, der nur eines gelernt hat: Gottes Güte ist besser denn Leben. Das letzte Kapitel des 5. Mose Buches zeigt die Bitterkeit des Todes an der Grenze des verheißenen Landes, aber der andere Eindruck wird noch stärker: dies ist gar kein Sterben, es ist ein Verschwinden am Horizont der Zeit, ein Versinken ins ewige Licht. Die reinen Herzen sind, die werden Gott schauen. Das heißt wohl auch, daß die, die gehorsam geworden und von der Treue Gottes überwunden wurden, nun wirklich „sachliche“ Menschen sind. Ganze Sachlichkeit entsteht aber nie aus unsern Anstrengungen und unsern Selbsterziehungsversuchen. Mit unsern psychologischen Mitteln werden wir unserer seelischen Nöte nicht Herr. Aus solchen Versuchen pflegen neue Verkrampfungen und Uebersteigerungen zu entstehen, die wieder neue Konflikte schaffen. Sachlich wird der Mensch erst dort, wo er erkennt, daß er als Sünder vor der heiligen Majestät Gottes steht und überwunden wird von dem, der da sagt, daß Er allein heilig, barmherzig und von ewiger Güte und Treue ist. Gottes Gnade hat den verzagenden Menschen ganz fest gemacht. Mose lebt aus der Vergebung. Moralische Vollkommenheit finden wir an ihm nicht, aber ein in der Gnade Gottes getrost und fest gewordenes Herz⁷⁾. Das heilige göttliche Wozu leitet und befreit ihn von dem menschlichen Warum. Unter dem Regiment der Gnade wächst er im Glauben. Der Glaube weiß von jener verborgenen Sachlichkeit, jenem Gehalten-werden, das weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten rauben oder zerstören können.

Ein ganz anderes Bild bietet David. Als mutiger, aber verschlagerener und listiger Junge wird er vorgestellt, vielseitig begabt, in Gefahren erprobt und als Jüngster eines großen Geschwisterkreises früh darin geübt, sich seiner Haut zu wehren. Was für Gegensätze birgt das Leben dieses Mannes. Als Feldherr kaum übertroffen führt er die Heere Israels von Sieg zu Sieg. Sein Name hat Zaubergewalt, ähnlich dem eines Napoleon oder Friedrich des Großen. Es genügt die Parole: Der König ist da, um der Truppe unüberwindlichen Mut zu geben. Im Kampfe geht er selbst voran. Die Herzen des Volkes er-

⁶⁾ 2. Mose 33, 11.

⁷⁾ Hebr. 13, 9. „In diesem grundlosen Grund ist Israels Verbindung mit Gott verankert, sonst wäre sie schon schon gleich damals am Sinai und nachher tausendmal wieder abgerissen.“ Wilh. Vischer, „Das Christuszeugnis des Alten Testaments“, München 1934, S. 253.

obert er im Sturm, schon bevor er König ist. Auf den Straßen besingt man seine Tapferkeit und schürt den Haß gegen Saul, der ihn als Usurpator und Umstürzler verfolgt. David bleibt der großmütige um sein Leben unbesorgte Held. Er flieht vor den Anschlägen des Königs und läßt günstige Möglichkeiten, sich seines Verfolgers zu entledigen, ungenutzt vorübergehen. Der vom Königsmantel abgeschnittene Zipfel ist ein Symbol für die innere Größe dieses seltsamen Flüchtlings. Auf der Flucht vor seinem Sohn Absalom, dem aufreuerischen Thronfolger, wird er mit Steinen beworfen und als Bluthund verfolgt. Anstatt mit der Waffe dreinzuhauen antwortet er: „Laßt ihn fluchen, der Herr hat's ihm geheiß⁸⁾“. Die Gewißheit, Werkzeug zu sein, Stab in der Hand Gottes, der zum Zerschneiden oder zum Schlagen benutzt werden kann, beherrscht ihn ganz. Ein merkwürdiges Behaltensein liegt über ihm, ganz Persönlichkeit, ganz er selbst und doch in der Hand eines andern. Ganz unter „fremdem“ Auftrag, so trifft er Entscheidungen in schwieriger Kriegslage, so geht er nach Antritt der Königsherrschaft gegen die Dynastie Sauls vor mit unnachsichtiger Härte und doch als einer, der nicht seine Größe und seine Herrschaft verteidigt, sondern als einer, der unter Ordnungen steht, die er sich nicht selber gab. Er weiß sich unter Verheißungen gestellt, die das Ziel seines Dienstes sein sollen⁹⁾. Trotz aller Macht, die in seinen Händen liegt, ist er zuletzt, — wo er es nicht weiß, da lernt er es in schwerer Schule — ein Entmächtigter.

Mitten hinein in dieses Leben voll Zucht und Straffheit steigen böse Wetter. Die Quellen, die doch zum größten Teil von Freunden der Dynastie Davids geschrieben sind, berichten uns von Ehebruch und Mord. Der Uriasbrief und der Weg zu Bath-Seba, der Umgang mit den Kebsweibern, die grausame Vernichtung der Amoniter¹⁰⁾, die Zählung seines Volkes, der unbeugsame Wille zur Aufrechterhaltung persönlicher Macht, das ist die andere Seite des königlichen Charakters. Joab läßt David den letzten Schlag gegen ein schon besiegt¹¹⁾ Volk tun, damit David den Namen davon habe¹¹⁾. Vielleicht entsprach das

⁸⁾ 2. Sam. 16, 10.

⁹⁾ Auch außerbiblische Erkenntnis weiß von der Größe der Herrschaft die im Dienen liegt. „Der Mensch entfaltet seine höchste Kraft, entfaltet Herrschaft überall dort, wo er im Dienste steht. Es ist das Geheimnis der echten Befehlssprache, daß sie nicht Versprechungen macht, sondern Forderungen stellt. Das tiefste Glück des Menschen besteht darin, daß er geopfert wird und die höchste Befehlskunst darin, Ziele zu zeigen, die des Opfers würdig sind.“ Ernst Jünger: „Der Arbeiter“ Hanseratische Verlags-Anstalt, Hamburg 1932, S. 71.

¹⁰⁾ 2. Sam. 12, 26 f.

¹¹⁾ 2. Sam. 12, 28 und 29.

höfliche Zurücktreten des Feldhauptmanns der Sitte der Zeit, die es dem Feldherrn verbot, königlichen Ruhm zu ernten; aber es entspricht auch ganz und gar den Herrschergehlüsten des großen Königs, solches Angebot unbedenklich anzunehmen. Es entsprach auch den Despotenlaunen des größten Königs in Israel, den Boten zu töten, der ihm verkündigte: Saul ist tot, und den Boten, der ihm die Ermordung Is-Boseths meldete, erwürgen und ihn mit abgehackten Händen und Füßen am Teich zu Hebron aufhängen zu lassen¹²⁾. Derselbe König aber beugt sich dem Spruch des Propheten Nathan. Anstatt diesen höchst unbequemen Mahner hinrichten zu lassen, wie es in seiner Macht stand, hört er ihn und tut rechtschaffene Buße. Derselbe König verschuldet durch väterliche Weichheit und Nachgiebigkeit den Tod Ammons und Absaloms.

Die Ueberlieferung berichtet von der hohen Kunst des Königs. Das von Verfolgungsgedanken umdunkelte Gemüt seines Feindes hellte er auf durch Lied und Harfenspiel. Nach seinem schweren Verbrechen sang er ein Bußlied unvergleichlicher Tiefe. Mit dem Schwerte ein Held, auf der Harfe ein Meister, ein König unter den Dichtern der Zeit, das ist David. Mag die Ueberlieferung ihm manches fromme Lied zugeschrieben haben, das nicht von ihm stammt, mag in seinen Liedern viel wilde Kriegerromantik erklingen, mag der Schrei nach Rache diesem echten Helden des alten Orients aus tiefstem Herzen kommen, größer als der gigantische Schatten dieses Mannes ist der Glaube an Gott, der Eifer für Gottes Ehre und um Gottes Volk. Gerade dieser Eifer ist es, der dem Leben des Mannes die mächtige Stellung, den kühnen Schwung, jenes seltsame Umgetriebensein und jene innerste Radikalität verleiht, die ein bürgerliches Gemüt des 20. Jahrhunderts vergeblich zu verstehen sucht.

Was die geschichtliche Ueberlieferung uns bietet, ist jedenfalls nicht das Bild eines „normalen“ Charakters, vielmehr ein vom Geiste der Zeit geformtes, von mächtiger Begabung getragenes Mannesleben, dem wir in unserer Ratlosigkeit vielleicht das Wörtlein „genial“ beilegen möchten, das wir in seiner Abgründigkeit und seelischen Zerklüftung nicht verstehen können, um so weniger, als sich keiner, der sich in dieses Leben versenkt, des Eindrucks erwehren kann, alles Aufgewühltsein und Umgetriebenwerden ist umspannt von einer letzten Harmonie, die psychologisch ein vollkommenes Rätsel bleibt. Unsere Charakterkunde ist ausgebildet von dem seiner selbst mächtigen Menschen. Wird sie angewendet auf entmächtigte Menschen, die als Bot-

¹²⁾ 2. Sam. 4, 12 und 2. Sam. 1, 14—16.

schafter, als Beauftragte werkzeughaft handeln, dann erweisen sich ihre Maßstäbe als unzureichend, und es zeigt sich, daß die Psychologie dort aufhört, wo der Glaube beginnt. Mit dem Akkumulator in der Hand kann man keinen Blitz auffangen. Man kann beiseite treten und den Blitz schlagen lassen, wohin er schlägt. Der Versuch, Selbsten des Glaubens, Männer Gottes psychologisch verstehen zu wollen, scheitert an der Unangemessenheit unserer Mittel. Weder Mose noch Elia konnten die Herrlichkeit Gottes sehen. Nur Feuer und Rauschen des Windes kündeten ihnen die Nähe Seines Geistes. So können auch wir das Geheimnis des Glaubens nicht fassen, auch nicht mit den feinsten psychologischen Mitteln. Wohl aber können wir sehen, wie Gottes Ruf hier und dort auch die seelischen Kräfte des Menschen verändert, aus disharmonischen Persönlichkeiten harmonische Menschen, aus verzagten Männern mutige Führer, aus wilden Naturen bezwungene Knechte macht.

Höret, ihr Himmel! und Erde, nimm zu Ohren! denn der Herr redet: „Ich habe Kinder auferzogen und erhöht, und sie sind von Mir abgefallen.“ So beginnt das Buch des Propheten Jesaja. Nach allen Nachrichten, die wir über Jesaja haben, ist er ein hochgeborener Mann fürstlichen Blutes und adligen Geistes gewesen, dem der Weg zum König immer offen stand, dem die hohe Politik seiner Zeit ebenso wenig fremd war, wie das gottesdienstliche Leben seines Volkes. Er kannte die Sünden der Oberschicht und litt unter der bitteren Not des Landvolkes. Dem Ruf Gottes stellte er sich ohne Fluchtversuch. „Hier bin ich, sende mich“¹³⁾. Wozu wird er gesandt? Das Herz des Volkes zu verstocken, es reif zu machen für den Untergang. Sittliche Fäulnis hat den Volkskörper erfaßt wie eine verheerende Seuche. Der inneren Verderbnis soll der äußere Tod, die Vernichtung der nationalen Existenz als unabwendbares Verhängnis folgen. Das zu verkündigen, wird Jesaja zum Volk gesandt. Ein unheimlicher Auftrag. Aber Gottes Wille ist größer als alle Widerstände seines inwendigen Menschen, die sich gegen diesen Auftrag wehren. Die Eiche wird gefällt, sie ist reif zum Schlag. Aber noch im Fallen wird aus ihrer Krone ein Same in die Erde sinken, ein heiliger Same, der neu grünen und Israel zu einer Auferstehung führen soll¹⁴⁾. Weltgeschichte soll er als Träger des göttlichen Willens deuten, den Königswillen Jahwes dem irrenden Volke künden. Eine Geschichte voll Blut und Grauen wartet auf das Volk Juda. Das weiß er. Dennoch spricht er: Hier bin ich, sende mich.

¹³⁾ Jes. 6, 8.

¹⁴⁾ Jes. 6, 13.

Die geschichtliche Situation, in die Jesaja gestellt wurde, beschreibt er mit dem Worte Gottes folgendermaßen:

„Ich entfernte die Grenzen der Völker
und plünderte ihre Schätze,
ließ sinken in Asche die Städte
und in den Staub die Herrscher.
Es greift wie nach Vogelnestern
Meine Hand nach der Völker Vermögen,
wie verlassene Eier man einrafft,
so raff' Ich die ganze Welt ein.
Kein Vogel wagt
mit dem Flügel zu flattern, dem Schnabel zu zirpen“¹⁵⁾.

Es ging ein Stöhnen durch die Welt der kleinen Völker. Assur hatte sich aufgemacht, wie ein Habicht im Walde Nester zu zerstören. Keine Gewalt ist da, die dem Treiben des Feindes entgegentreten könnte. Keine Koalition wird vor dem Untergang bewahren. Das Volk hat den Sinn für die tiefsten Realitäten, den Blick für die leise fließenden Wasser Siloas, es hat den Glauben verloren. Darum wird es der Wasserstrom Assyriens überfluten. In alles Zittern und Zagen, in die schlotternde Angst Jerusalems ruft der Prophet, der Störer und Quertreiber, der aber dennoch Wächter ist, mit lauter Stimme hinein: „Laßt euch nicht grauen; sondern heiligt den Herrn Zebaoth. Den laßt eure Furcht und Schrecken sein“¹⁶⁾. Er hat die Kühnheit, in den bedrängtesten Lagen des Volkes Weisungen zu geben, die, machtpolitisch gesehen, jedenfalls Unsinn waren, denen aber Gott selber durch den Gang der Dinge den wahren Sinn und den Erfolg gab. Einsam, gescholten und von allen verkannt, geht der Prophet dahin. Er bittet um niemandens Gunst, beugt sich unter die ihm auferlegten Lasten und trägt sie, als wären sie nichts.

Eine geheimnisvolle Gewalt hat den Propheten ergriffen. Er muß hören, was ihm gesagt wird. Die Worte Gottes überfallen ihn, und die Bilder der göttlichen Offenbarung füllen seine Seele. Beständig wandert er zwischen zwei Welten, sieht die Abgründe der Zeit, die Satttheit der Menschen, spürt ihre Taubheit, leidet unter ihren Gewohnheiten. „Gläubet ihr nicht so bleibet ihr nicht“¹⁷⁾, verläßt ihr den Boden der Wirklichkeit, treibt ihr Machtpolitik statt eurer Berufung gehorsam zu sein, setzt ihr den Willen zum Aufstieg an die Stelle des

¹⁵⁾ Jes. 10, 13 und 14. Duhm: „Israels Propheten“, Tübingen 1916. S. 144.

¹⁶⁾ Jes. 8, 13.

¹⁷⁾ Jes. 7, 9.

Glaubens, dann seid ihr, ob euch nun Erfolg beschieden ist oder nicht, dennoch verlorene Leute. Die Könige sollen merken, daß sie vom Befehl Gottes leben. Sie sollen nicht Politiker sein, wie die Fürsten anderer Völker. Sie sind die Gesalbten eines Volkes, das Gott zu ganz besonderer Mission in der Geschichte der Völker erwählt hat. Aber die Könige hören nicht, sie sind sich selbst zu nahe. Wort Gottes, „Spruch Jahwes“ wird ihnen zu einer Institution. Der Flammenhauch des Wortes Gottes berührt niemanden, er wird zum Feuerwerk am Horizont. Er beunruhigt nicht mehr, darum verstockt er. Oede Leere, nichts als schallendes Pathos wittern die Leute hinter den Sprüchen des großen Propheten. Um so stärker werden sie von den Einflüssen fremder Kulturen erfaßt, der Luxus der Großstädte hält seinen Einzug¹⁸⁾. Die Seele des Volkes wird krank, Wahrheit verkehrt sich in Lüge, die Gerechtigkeit flieht aus den Häusern der Vornehmen und aus den Toren, wo man Gericht hält. „Wir haben mit dem Tode einen Bund und mit der Hölle einen Vertrag gemacht; wenn eine Flut dahergeht, wird sie uns nicht treffen; denn wir haben die Lüge zu unserer Zuflucht und Heuchelei zu unserm Schirm gemacht“¹⁹⁾. Die Seele des Propheten stöhnt und ächzt unter der Last, die Gott ihr auferlegt hat, mit wachen Augen zu sehen, wie das Volk im Gericht der Verstockung allmählich aufgerieben wird. Aber nicht ein Laut der Klage, kein Schrei des Ueberdrußes kommt über die Lippen des Mannes, der mit seinem Leibe gleichsam den Zusammenstoß von Licht und Finsternis in seinem Volke ertragen soll. Er hat gehört, und der Spruch Jahwes hat über ihn Gewalt gewonnen. Das ist genug. Er hält es aus, zu wohnen bei der ewigen Blut, wenn auch sein Leben darüber zerbricht²⁰⁾.

Aber das dichte, undurchdringliche Dunkel der Zeit liegt nur wie ein Wolkenkranz um einen Berg herum. Die Spitze des Berges ist überflutet vom Licht der Ewigkeit. In jubelnden, einander steigenden Versen hat Jesaja von der Hoffnung gesprochen auf eine „zeitlose Zeit“, die den Tod verschlingen und offenbaren wird, daß aller Götzenwahn und alle Verstockung des Volkes dem Feuer der Heiligkeit Gottes nicht Einhalt gebieten können. Ueber dem dunklen Zusammenbruch der Zeitalter naht der ewige Tag der vollen Erkenntnis²¹⁾. Gott selbst wird die Sonne der Menschen sein, die Blutströme werden versiegen, Kinder werden Spielgefährten giftiger Schlangen sein, und Wölfe und Lämmer werden miteinander in Frieden leben. Der König aus dem

¹⁸⁾ Jes. 3, 16—24.

¹⁹⁾ Jes. 28, 15.

²⁰⁾ Jes. 33, 14.

²¹⁾ Jes. 9, 1—6.

Stamme Davids wird ein Regiment von ewiger Dauer führen, und Sein Volk wird Vergebung der Sünden haben. „Die Erlösten des Herrn werden wiederkommen und gen Zion kommen mit Jauchzen. Ewige Freude wird über ihrem Haupte sein²³⁾).

Wer aus dem Buche des Jesaja ein Bild von dem Propheten zu gewinnen sucht, der macht die Entdeckung, daß das schwache Gefäß eines Menschenlebens auf die Länge kaum instande sein konnte, Träger eines solch übermächtigen Inhalts zu sein. Die Gestalt des Propheten wächst ins Ueberlebensgroße. Das Herz des Mannes hängt an seinem Volk, das trotz aller Irrwege Gottes Volk ist²³⁾. Er bezeugt unerschrocken und mit Verachtung des Todes vor der Masse und vor Königen die ewige Wahrheit Gottes und Seinen Willen für den Weg des Volkes. Alle natürliche Verzagtheit des Herzens ist überwunden. Aus dem Propheten spricht der Mut des Helden. Das immer neu zu ihm kommende Wort Gottes gibt seinem Tun die Kraft und seinem Willen die entschlossene Richtung. Er geht seinen Weg wie einer, der sich selbst nicht gehört, der einer unendlichen Kraft hörig geworden ist. Das Wesen dieses Mannes ist unter der Gewalt des Worte zu festem Granit geworden. Trotzig und fast hochmütig könnte sein Verhalten erscheinen. Als ein unerschrockener Zeuge steht er in der Geschichte seines Volkes, vor den Menschen ein Riese und vor Gott ein Wurm. Wenn die Nachricht der Sage, daß er in der Verfolgung in einen hohlen Baum geflüchtet und darin durchsägt worden sein soll, richtig ist, dann bestätigt sie die Empfindung, die uns beim Hören der Botschaft des Propheten überkommt, daß das Volk auf die Dauer eine solche harte und kantige Gestalt, die unbeugsam nur dem einen Ziel der Gottesherrschaft lebt, auf seinem Wege nicht dulden wollte.

Wie das Bild einer hochragenden Kette von spitzen Alpengipfeln zu den weichen und weiten Linien des Meeres, so verhält sich die Gestalt Jesajas zu der Jeremias. Er kommt aus einem alten Priester-geschlecht, das seinen Wohnsitz in Anathoth, im Lande Benjamin hatte. Er ist aus ganz anderem Holz geschnitzt. Noch kaum erwachsen, kommt der Ruf Gottes über ihn: Du bist nach Gottes ewigem Rate zum Propheten unter den Völkern bestimmt²⁴⁾. Er flieht vor dem Auftrag. „Ich taue nicht zum Predigen.“ Aber aus dem weichen Stoff seines Wesens soll etwas ganz anderes werden. „Ich will dich heute zur festen Stadt, zur eiserne Säule, zur ehernen Mauer machen im ganzen Lande

²³⁾ Jes. 35, 10.

²³⁾ Jes. 2, 6 und 5, 1—7.

²⁴⁾ Jer. 1, 5.

wider die Könige Judas²⁵⁾. „Du sollst gehen, wohin Ich dich sende, und predigen, was Ich dich heiße“²⁶⁾. Ein weicher, bedenklicher Mensch, mit tiefem Verstehen begabt für alle Not der Menschen, stets zur Ver-
söhnung und zum Frieden bereit, zu Innerst aufgebracht über all die Verdrehung des Rechtes, wird hier von einem Auftrag gepackt, der ihm unheimlich ist. Alle Versuche zum Widerstande scheitern. Mit blutendem Herzen kämpft dieser schüchterne Mann, fast noch ein Knabe, gegen sein Volk um die Seele seines Volkes. Er zieht durch die Gassen Jerusalems, schaut die Menschen an, sucht in ihren Gesichtern Spuren der Demut, des Gehorsams und des Glaubens²⁷⁾. Er weiß: Herr, Deine Augen sehen nach dem Glauben²⁸⁾. Die Gewalt der Offenbarung, der Worte und Gesichte, die über ihn kommen, schnürt ihm das Herz zusammen, stößt ihn in Unruhe und Verzweiflung. Mordgeschrei hört er durch das Land hingellen, Kriegsposaunen werden geblasen, das schlafende Volk zu wecken, „aber mein Volk ist toll, sie glauben mir nicht; töricht sind sie und achtens nicht“²⁹⁾. Das leere Zeremonienwesen der Gottesdienste ist ihm ein Greuel. Das Volk hat keinen Grund, trotzig darauf zu pochen: Hier ist des Herrn Tempel, die Priester lügen, wenn sie rufen: Friede, Friede, und doch ist kein Friede. Er sieht das wilde Entsetzen über Israel kommen, denn die Zeit ist nicht fern, wo die Leichname auf dem Lande liegen, wie der Mist auf dem Felde und wie Garben hinter dem Schnitter, die niemand sammelt³⁰⁾. Wohin soll der Weg des Volkes auch anders gehen, wenn es die göttlichen Ordnungen, die ihm alle Propheten bezeugt haben, eigenwillig verläßt? „Ein Storch unter dem Himmel weiß seine Zeit, eine Turteltaube, Kranich und Schwalbe merken ihre Zeit, wann sie wiederkommen sollen; aber mein Volk will das Recht des Herrn nicht wissen“³¹⁾. Unter dem Widersinn zwischen Gottes Willen und völkischem Eigensinn, zwischen Selbstbehauptung durch politische Macht und Gehorsam des Glaubens leidet der Prophet bittere Not. Auch dem oberflächlichen Leser muß etwas von dem namenlosen Herzeleid spürbar werden, das dieser Mann getragen und um seines Volkes willen ausgehalten hat. Es konnte ihn die Verzweiflung packen und dazu treiben, daß er den Tag seiner Geburt verfluchte³²⁾. Die Todesliturgien, wie sie uns Kapitel 9, 9—21 und

²⁵⁾ Jer. 1, 18.

²⁶⁾ Jer. 1, 7.

²⁷⁾ Jer. 5, 1.

²⁸⁾ Jer. 5, 3.

²⁹⁾ Jer. 4, 19—27.

³⁰⁾ Jer. 9, 21.

³¹⁾ Jer. 8, 7.

³²⁾ Jer. 15, 10 und 20, 14.

14, 1—12 überliefert sind, zeigen etwas von dem unheimlichen Dunkel, das sein prophetisches Auge sah. Einsam, verkannt, verspottet lebt er im Volk. Er gründet keine Familie³³⁾, er geht in kein Trinkhaus³⁴⁾, er hält sich zu den Asketen seiner Zeit, den Rechabiten³⁵⁾. Stürme der Kriegsbegeisterung wogen um ihn herum, aber er geht zum König und sagt, der König werde geblendet und mitsamt seiner Mutter in ein fremdes Land weggeführt werden, um dort zu sterben³⁶⁾. Er entlarvt den Betrug der Propheten, die zum Kampfe rufen³⁷⁾. Während feindliche Heere die Stadt belagern, kauft er einen Acker zum Zeichen, daß die Gefangenschaft des Volkes noch einmal enden werde. Er geht durch die Postenkette, um sein Heimatdorf zu besuchen, nimmt den Verdacht auf sich, ein Ueberläufer zu sein, wird verhaftet und in den Kerker geworfen³⁸⁾. Das Volk lebt in der schlimmen Täuschung, daß Gott nahe sei, es weiß nichts von dem Gott, der von fernher ist, der im Dunkel wohnen will³⁹⁾. Gott kann die Feinde zerschmeißen und den Gottlosen ein schreckliches Unwetter auf den Kopf fallen lassen, ja Er kann auch Seine Boten bedrohen, daß ihnen das Herz im Leibe bricht und alle Gebeine zittern, daß sie taumeln wie ein trunkener Mann⁴⁰⁾. Das Gericht ging rasch und furchtbar über die Stadt. Das Volk wurde nach Babel geführt und mit ihm der König Zedekia, der auf der Flucht ergriffen und geblendet wurde⁴¹⁾. Nebukadnezar sucht den Propheten auf seine Seite zu ziehen. Er läßt ihn im Lande unter der Obhut des Statthalters Gedalja wohnen. Aber der Prophet kommt von seinem Volk nicht los. In die Gefangenschaft schreibt er seinen Landsleuten einen Brief, bereitet sie vor auf eine sehr lange Zeit der Verbannung, ermuntert sie zum Aufbau eines häuslichen Lebens im fremden Lande und unter fremder Herrschaft; denn erst nach 70 Jahren werden sie nach Jerusalem zurückkommen⁴²⁾.

Ein zerschlagener und doch ganz aufrichtiger Gottes-Bote, ein Kind, das jedem zum Opfer fällt und ein Geld, der sich nicht beugt, das ist der Mensch Jeremia. Von dem gewiesenen Wege läßt er sich nicht abbringen. Es hat ihn eine seiner Natur und seinem Herzen eigentlich fremde Leidenschaft um Gott und Sein Wort befallen. Weichheit des

³³⁾ Jer. 16, 2.

³⁴⁾ Jer. 16, 8.

³⁵⁾ Jer. 35, 1—8.

³⁶⁾ Jer. 22, 26.

³⁷⁾ Jer. 23, 21.

³⁸⁾ Jer. 37, 16.

³⁹⁾ Jer. 23, 23.

⁴⁰⁾ Jer. 23, 9.

⁴¹⁾ Jer. 39.

⁴²⁾ Jer. 29.

Gemütes und Verzagttheit der Seele erschweren ihm den Dienst, aber er ist im Innersten getroffen und überwältigt von dem feurigen Atem des Wortes Gottes. Er hat sich überreden und überwältigen lassen⁴³⁾. Mag der Zwiespalt zwischen Blut und Glaube, zwischen Volk und Gott, zwischen Eigenwille und Gottesgehorfam noch so groß sein, mag er darüber zerbrechen, dem ewigen Arm kann er nicht entinnen. Er ist ein anderer geworden unter der Wucht des Auftrages und ist doch derselbe geblieben. Er hat fremdes Leid auf sich genommen und eigene Not dämpfen gelernt in dem Wehklagen seines Volkes. Michelangelo hat mit dem Pinsel zu sagen versucht, was es um diesen gebrochenen und doch aufrechten Mann Gottes war. An den Beinen gestieft, zu treiben das Evangelium, das trauernde Antlitz auf die rechte Hand gestützt, das Haupt gesenkt, den Oberkörper vornüber gebeugt, während die linke Hand müde und lässig herabhängt in die Falten des Gewandes. Beides ist darin ausgedrückt: „Ach, daß ich Wasser genug hätte in meinem Haupte und meine Augen Tränenquellen wären, daß ich Tag und Nacht beweinen möchte die Erschlagenen in meinem Volke!“⁴⁴⁾. Und auch der andere Ton klingt durch das Wehgeschrei, der Sonnenstrahl der Weissagung leuchtet in die Dunkelheit der Zeit: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, da will Ich dem David ein gerechtes Gewächs erwecken; es soll ein König sein, der wohl regieren wird und recht und Gerechtigkeit auf Erden anrichten“⁴⁵⁾.

Das Leiden des Volkes hat in diesem Manne Gestalt gewonnen. Nach der Wegführung des Volkes blieb Jeremia im Lande. Vielleicht hoffte er, eine für Gottes Wort bereite Gemeinde zu finden. Statt dessen fand er einen revolutionären Haufen, der den eingesetzten Statthalter ermordete und den Propheten wider seinen Willen nach Aegypten schleppte. Einem gestohlenen Lichte gleich sollte der Prophet der beamtete Führer der Auswanderer im fremden Lande sein. Der Prophet aber war von einem anderen gerufen, der ihn zur ehernen Mauer gemacht hatte, ehe Raserei des Volkes sich seiner bemächtigte. Die Vor-Populi war ihm auch jetzt nicht die Vor-Dei. Gottes Wort blieb der Hammer, der das Gestein der Widerspenstigkeit zerschlug, das heilige Feuer wider die alles krank machende Begierde des Volkes. Als die Auswanderer beim Propheten kein Gehör fanden, hoben sie, wie die Sage erzählt, Steine auf und vollzogen das Volksgericht an dem vermeintlichen Verführer, löschten das gestohlene Licht aus, das ihnen

⁴³⁾ Jer. 20, 7.

⁴⁴⁾ Jer. 8, 23.

⁴⁵⁾ Jer. 23, 5 und 6 (Vergl. 31, 31—34.)

hätte Erkenntnis und Leben schaffen können. Es liegt nahe, daß die Sage späterer Geschlechter einem solchen Manne eine leuchtende Krone aufgesetzt hat. In der Gestalt des Propheten wurde später der Knecht Gottes gesehen, der zugleich, ein Sinnbild auf dem Weg des Volkes, als Warnung und Weisung diente und allmählich immer mehr mit dem Messiasbild verschmolz, wie es uns das 53. Kapitel des Jesajabuches überliefert. Jeremias Märtyrerweg schlägt, zusammen mit dem Zeugnis vom leidenden Gottesknecht, die geistige Brücke über die dunklen Jahrhunderte nach dem Exil über die Zeit der Diadochen und Makkabäer, der Schriftgelehrten und Pharisäer hin zu dem, der die Öffnung der Völker erfüllte.

Die Gestalten der heiligen Geschichte, die wir betrachtet haben, zeigen, wie Leib und Geist, Blut und Seele, Charakter und Glaube in geheimnisvollen Beziehungen stehen. Das Wort Gottes schaffte sich selber Raum und wandelt die seelische und charakterliche Gestalt dessen, der sich ihm erschließt. Wiederum läßt es die innere Gestalt eines andern nahezu unberührt, benutzt vorhandene Kräfte und Eigenarten und schafft noch aus Schwächen und Fehlern der menschlichen Psyche bleibende Werke zu Gottes Ehre. Es ist wichtig, diesen Tatbestand zu sehen und nicht aus moralischem Mißverständnis des alt- und neutestamentlichen Evangeliums zu leugnen, was Gottes gnädiges, unbegreifliches Werk gewesen ist, oder auch von der menschlichen Wirklichkeit, in der Gottes Wort erscheint, abzutun, was unserer Sehnsucht nach harmonischen Menschen und überragenden heldischen Charakteren nicht gefällt. Mose war nach allem, was wir von ihm wissen, ein impulsiver, leidenschaftlicher, rasch zufahrender Mensch, der im Zorn weder Beherrschung noch Besonnenheit zeigte und in Augenblicken höchster Gefahr meistens der Verzweiflung näher war, als dem Glauben. Aber der Herr war ihm nahe und machte ihn immer mehr zum Werkzeug, so daß er fest stand, wo es seiner Natur entsprochen hätte zu schwanken, und daß er handelte, wo es ihm lieber gewesen wäre zu zaudern. Er macht viele Fehler und fällt Gott oft scheinbar aus der Hand, aber er führt den Auftrag aus, der ihm geworden ist, wiewohl er über seine Kräfte geht. Er bringt das störrische Volk zum Ziel.

David bleibt unter den alttestamentlichen Gestalten, die wir betrachten, wohl am meisten der, der er immer war, der ungebrochene, optimistische, tapfere, lebensbejahende König mit einem starken Selbstvertrauen und einem unüberwindlichen Gottvertrauen. Bittere Erfahrungen korrigieren seinen Weg, machen ihn vorsichtiger, vielleicht auch ein wenig bedenklich, wenden seinen Gedanken mehr zu Gott, als

zur irdischen Macht; aber eine Wandlung, die auch in seiner Wesensart spürbar wurde, sehen wir nicht. Er ist am Ende seines Lebens ganz Politiker, ganz der Gebieter und Führer seines Volkes, von dem er weiß und glaubt, daß Gott es aus den Heiden erwählt hat, um es in der Weltgeschichte zum Heil der Völker zu gebrauchen. Der tatkräftige Mann lebt nicht aus dem Rausch seiner Taten, sondern aus verborgenen Quellen der Stille⁴⁶⁾, die ihn ganz zum Werkzeug machen und ihn mehr zur Beachtung der Wege Gottes, als zum Nachdenken über den Erfolg seiner Taten führen. Während das Leben Davids schon in der Jugend von dem Licht der Geschichte beleuchtet wird, treten Jesaja und Jeremia erst mit dem Tage ihrer Berufung zum Propheten hervor. Gottes Wort zu verkünden, Zeugen der Alleinherrschaft Gottes zu sein, das bedeutet zugleich für jene Zeit, wo Nation und Religion, Glaube und Volkstum noch ungeschieden waren, die unabwiesbare Pflicht zu politischem Handeln. Jesaja scheint für einen solchen Dienst eine natürliche Begabung besessen zu haben, während Jeremia unter der Last seines Auftrages und ganz besonders wohl unter den politischen Auswirkungen seiner Verkündigung fast innerlich zerbrach. Beide sind ganz erfasst von ihrem Auftrag, der eine ist's mit mutigem Sinn und festem Willen, der andere mit tiefer Verzagttheit und Wehmut, der eine stellt sich dem Angriff Gottes und sagt: Hier bin ich, sende mich, der andere flieht, soweit er kann. Er will lieber schweigen als reden, will lieber in der Stille beten, als vor das Volk hintreten. Aber die Gewalt Gottes macht etwas ganz anderes aus ihm als er war. Der Widerstreit zwischen Sein und Wollen, zwischen Veranlagung und Beruf, Neigung und Auftrag ruft einen Lebenskampf hervor, in dessen Verlauf dieser Mann gleichsam seinem Wesen entfremdet, dem eigenen Willen entzogen und dahin geführt wird, wohin er nicht will. Ein Fragezeichen am Horizont der Geschichte, ein Ausrufungszeichen vor und hinter allem nationalen Dünkel und jenem falschen politischen Willen, der keine andere Bindung kennt, als die an die Macht, das ist Jeremia.

Noch tiefer greifen die Wandlungen, die wir in der neutestamentlichen Heilsgeschichte beobachten. Trotz der spärlichen Berichte, die über den Jüngerkreis Jesu auf uns gekommen sind, ist es möglich, die Charakterbilder einiger Jünger ein wenig zu erfassen. Die Gestalten des Apostels Petrus und des Apostels Paulus sehen wir in ihren charakterologischen Umrissen am deutlichsten. Schon die Tatsache, daß dieser Petrus ein „Vollmensch“ war, wie man wohl sagt, ein Mann der Arbeit, in Gefahren erprobt und im Kampf mit den Elementen auf-

⁴⁶⁾ 1. Sam. 30, 6 b.

gewachsen, ein Mensch mit starken Impulsen, rasch zusahrend und oft unbedacht im Handeln, von großen Gedanken umgetrieben und von Anfechtungen leicht überwunden, ein Mann, dessen Charakterfehler und menschliche Schwächen ganz offen zutage liegen, schon diese Tatsache ist ein Stück Evangelium. Ob der Herr nicht wohl einen Bessern hätte finden können unter den Fischern des Sees Genesareth, wenn Er nach den besten seelischen und charakterlichen Qualitäten gesucht hätte? Wir dürfen annehmen, daß Er wohl einen hätte finden können, der nach dem ersten überwältigenden Zeichen des Fischzuges nicht nur niederfiel und rief: „Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch“, der auch in dem nächtlichen Verhör vor dem Palast Soldaten und Mägden eine mutige Antwort gegeben und ihren Spott getragen hätte. Dem Herrn Christus gefiel es aber, gerade diesen Mann in Seine Nachfolge zu rufen, der so gar kein ausgeglichenes, harmonisches Wesen besaß, dessen unbedachte, voreilige Rede dem Herrn geradezu wie eine Anfechtung des Satans erscheinen konnte⁴⁷⁾. Derselbe Mann ist offenbar in den kritischen Stunden seines Meisters dazu bestimmt, Führer der Jünger zu sein und als Stimme Gottes seinem fragenden Herrn bei Cäsaräa Philippi zu antworten: „Du bist der Christus Gottes.“ Und als die große Krisis in den Jüngerkreis einbricht, als nach der Speisung der Fünftausend und nach der Weigerung, die Königskrone anzunehmen, sich nicht nur die Massen von Ihm abwenden, als auch die Jünger an Ihm irre zu werden drohen im Aerger über die harte Rede, da ist es Petrus, der seinem Herrn bekennt, daß er Ihm versallen ist, ganz auf Seine Seite tritt und kein anderes Lebensziel kennt als Ihn, den Christus Gottes⁴⁸⁾. Man könnte meinen, die entscheidende innere Wandlung des Petrus sei in jener nächtlichen Stunde erfolgt, als der Herr im Hof des Hohenpriesters, der von den Nachtfeuern der Soldaten erhellt war, dem Petrus begegnete, ihn ansah und schweigend an ihm vorüberging, als der Zahn krächte und ihm zum Bewußtsein brachte, daß er dem Judas ähnlich geworden sei. Aber auch die Tränen, die er dort weinte, die bittere Reue, die über ihn kam, haben, soweit wir sehen können, sein seelisches Wesen nicht geändert. Die Begegnung mit dem Auferstandenen, die in der strafenden und vergebenden Frage gipfelt: „Simon Jona, hast du Mich lieb?“, zeigt einen unveränderten Petrus. In dem Konflikt mit Paulus in Antiochien⁴⁹⁾ tritt seine menschliche Schwäche aufs neue beschämend hervor. Solange

⁴⁷⁾ Matth. 16, 23.

⁴⁸⁾ Joh. 6, 68 und 69.

⁴⁹⁾ Gal. 2.

Petrus in Antiochien allein war, dispensierte er sich von dem Gebot der Jüdenschriften, heidnische Gastmähler zu meiden. Er aß mit den Heiden und „verführte auch Barnabas, zu heucheln“. Als aber andere Jüdenschriften aus dem Kreis des Jakobus kamen, mied er die Heiden. Paulus trat ihm um solcher Heuchelei willen scharf entgegen. Es sind dieselben Eigenschaften, die ihm schon zu Lebzeiten seines Herrn Konflikte eintrugen und ihn aus der Schar der Jünger heraushoben, sei es durch freudiges und tapferes Bekenntnis, oder durch schwaches, voreiliges Wesen. Trotzdem wurde er die führende Autorität der Kirche, der Apostel, dessen Worte rasch kanonische Bedeutung erhielten. Nicht der Mensch, sondern das Werk des Herrn, der Nachfolger und Zeuge des Auferstandenen wird zum „Apostelfürsten“. Gerade der an Fehlritten reiche Weg des Petrus bewog die Gemeinde zu immer neuem Lobpreis Gottes, der barmherzig, gnädig und von großer Güte und Treue ist. Rasch entstand eine pseudo-petrinische Literatur, ein petrinisches Evangelium, eine Apokalypse, ein zweiter nicht von ihm stammender Brief, die zwar nicht für die Kenntnis seiner Person, wohl aber für die Beurteilung, die Petrus in der ersten Christenheit erfuhr, von Wichtigkeit sind. Gerade dieser Mann, dessen Charakterbild in der Geschichte schwankend ist, erhält den Namen Petrus, d. h. Fels. Daran wird deutlich, wie er ganz Stimme, ganz Werkzeug und ganz Bote seines Herrn für das Bewußtsein der ersten Christenheit geworden ist. Aus seinem Brief, dem Zeugnis von den Leiden des Christus und dem Ruf zur Nachfolge auf den Kreuzesweg, ist zu erkennen, wie hier jenseits aller Charakterfehler, aller seelischen Unausgeglichenheit eine stetig unerschütterliche Haltung erscheint, nicht als etwas Naturhaftes, oder als ein geistig seelischer Besitz des Menschen, vielmehr als Geistesfrucht von Gott gewirkt zum rechten Dienst am Evangelium. Wo er das Evangelium Gottes bezeugt, wo er sich nicht selbst führt, wo der Herr ihn hält, da ist er ein Petrus, d. h. ein Fels, der nicht wankt. Die Bedrohung seines Lebens und der Kreuzestod, den er nach dem Bericht des Johannes erlitten hat⁵⁰⁾, stellten ihn ganz unter die Botschaft von Christus und führten ihn zum völligen Gehorsam gegen den Geist, der aus dem Himmel kommt.

Menschliche Seelenverfassung und göttlicher Auftrag, persönlicher Wille und Bezwungenheit durch Gottes Geist, Mächte, so verschieden wie Himmel und Erde, gestalten das Leben dieses Mannes. Sie scheinen die Einheitlichkeit der Person zu zersprengen. Man mag hier von Disharmonie und Zerrissenheit sprechen, dem steht gegenüber das Wissen der Jünger um ihre persönliche Enteignung, um ihr Gebunden-

⁵⁰⁾ Joh. 13, 36; 21, 18—19.

sein an den Herrn. Sie sind aus der Finsternis errettet, sind von dem Tod zum Leben gekommen und leben nun hinfort nicht sich selbst, sondern dem, der sie gerufen hat⁵¹⁾. Wir sehen ein merkwürdiges Doppelleben und stehen doch vor der völligen Einheit und inneren Geschlossenheit dieser in Jesu Nachfolge berufenen Menschen. Wir müssen uns durch Gottes Wort sagen lassen, daß die Wirksamkeit des Menschen Petrus, die Kraft seiner Botschaft von dem fehlerhaften, brüchigen Fundament seines Charakters und seiner seelischen Verfassung unabhängig ist⁵²⁾. Er wurde nicht „Persönlichkeit“ in der Nachfolge, aber Träger eines Lichtes, das viel größer war, als sein kleines Leben, Zeuge einer Botschaft, die ihn bezwungen hatte.

Die Geschichte der ersten Christenheit ist reich an Zeugnissen von der Wunder wirkenden Gewalt des Evangeliums, das einzelne Menschen ergreift, sie inwendig wandelt und auch vor Gemeinden und Völkern nicht Halt macht. Die Judenschaft hat sich lange mit großer Zähigkeit gegen das Eindringen der ärgerlichen Lehre vom Kreuz gewehrt. In diesem Abwehrkampf war der Pharisäer Saulus ein führender Mann. Seine späteren Worte von der Narrheit des Kreuzes, von dem Skandal der Hinrichtung Jesu Christi⁵³⁾ werfen ein Licht auf die vorchristliche Haltung des großen Weltmissionars. Mit zäher Energie nahm er als ein Mann, der durch Anlage und Erziehung gewohnt war, ganze Arbeit zu tun, den Kampf gegen die Christengemeinden in Jerusalem auf, zweifellos zunächst mit sichtbarem Erfolg. Die christlichen Gemeinden hatten Angst vor ihm, Jerusalem wurde von der lästerlichen Botschaft, die von einem gehöhten und gekreuzigten Messias sprach, wenigstens für kurze Zeit befreit. Nicht umsonst hatte ihn ein gründliches Studium der Schrift zu den Füßen Gamaliels die Größe der Berufung seines Volkes, die Herrlichkeit des Gesetzes und der Offenbarung Jahwes gezeigt. Er wollte als rechter Pharisäer ein Eiferer für die Keinerhaltung des Gesetzes und des Gottesdienstes in Israel bleiben. Entschlossenheit, Zielklarheit, Klugheit und ganze Bereitschaft zum Einsatz kennzeichnen die seelische Haltung des Verfolgers, der sich allein als Anwalt der bedrohten Ehre seines Volkes und seines Gottes fühlt. Die Katastrophe vor Damaskus⁵⁴⁾ schafft zwei gänzlich verschiedene Lebensabschnitte, ein Leben im Fleisch und ein Leben im Geist, ein Einst, das dem Menschen Saulus und seinen Zielen, ein Jetzt, das dem Herrn und Seiner Botschaft gehört.

⁵¹⁾ 1. Joh. 1, 1 f. 3, 14.

⁵²⁾ 1. Petri 1, 12.

⁵³⁾ 1. Kor. 1, 18; 1, 23. Röm. 9, 32 und 33.

⁵⁴⁾ Apg. 9; 22, 3—16 und 26, 1—18.

Aus dem Jetzt, das dem Christus gehört, d. h. aus einer neuen Existenz heraus, stammen die Zeugnisse, die uns von ihm überliefert sind. Paulus weiß von einer Knechtschaft, die über ihn gekommen ist. Er kann nun nicht mehr sich selbst leben, denn Christus lebt in ihm, und durch Christus ist ihm das Vermögen zum Leben und zur Verkündigung der frohen Botschaft gegeben. Eine Knechtschaft, die ihn frei machte zum Dienst, die Beleuchtung seines früheren Irrweges, die Weisung, die ihm für den neuen Dienst durch Ananias zuteil wurde, die Schau der Herrlichkeit des Herrn haben das Denken und Wollen des Paulus von Grund auf gewandelt. Die alte Kreatur hatte den Kampf um Gott aufgenommen, glaubte für Seine Ehre zu streiten und zerstörte doch die Gemeinde Christi. Jetzt ist das Alte vernichtet und ihm all die Selbstgerechtigkeit, die zuvor sein Wesen war, genommen. Der Rechtspruch Gottes wird dem Zerbrochenen zuteil, dem, der nichts mehr vorweisen kann als seinen Irrweg, seine große Sünde, d. h. Paulus lebt fortan von der Gerechtigkeit Gottes. Als Beginn des neuen Lebens hat er stets mit völliger Eindeutigkeit die vor Damaskus erfolgte Begegnung mit dem erhöhten Herrn genannt. Es ist ihm nicht eingefallen, hier von einem Gesicht zu reden, das sich etwa mit den „Gesichten“ vergleichen ließe, die in der ersten Gemeinde keine Seltenheit waren. Er wußte vielmehr von einem in der Ebene der Geschichte erfolgten Eingriff des erhöhten Christus in sein Leben. Was er gesehen hat, war nicht durch die Erregung seiner Sinne verursacht, auch nicht durch eine krankhafte Psyche bedingt, es war vielmehr die Selbstmitteilung Jesu Christi. Paulus war der Meinung, daß selbst, wenn das Geschaute ein Gesicht gewesen wäre, dennoch in dieser Vision die objektive und unausweichliche Begegnung mit seinem Herrn stattfand. Alle späteren Visionen, von denen Paulus zu sagen weiß, haben nicht die Klarheit, die Eindeutigkeit des Befehls und des einmaligen und unwiederholbaren Ereignisses gehabt, wie die Katastrophe vor Damaskus.

Schwerlich werden wir in der religiösen Literatur Zeugnisse finden, die mit ähnlicher Wucht und Wirkung in die Weite der Völkerwelt von einem völligen Neuanfang zu sagen wissen, der von einem solchen Zusammenbruch ausging. Das Wort Erlebnis reicht für die Bekehrung des Paulus nicht aus, da es im allgemeinen rein innerseelische Vorgänge bezeichnet. In der Damaskusbegegnung aber handelte es sich nach der Meinung des Paulus um ein objektives Eingreifen des Herrn Christus und nicht nur um einen starken persönlichen Eindruck. Im Sinne eines naturwissenschaftlichen Faktums wird man über die Bekehrung

des Paulus eindeutige Aussagen nicht machen können. Die Apostelgeschichte wendet sich nicht an Psychologen. Sie ist der Gemeinde Jesu Christi gegeben, die durch eigene Erfahrungen in der Lage ist, das zu verstehen, was Paulus aus seinem Leben berichtet. Die Berichte sind geschrieben in der Zuversicht, daß sie ohne Erklärung der Einzelheiten besser verstanden werden, als durch einen ausgezeichneten Versuch psychologischer Einfühlung. In unserer Fragestellung beschäftigt uns nicht eine Erforschung dessen, was sich dort objektiv ereignet hat, vielmehr liegt uns daran zu zeigen, wie durch diese Katastrophe hindurch, wie trotz der durch sein Handeln beglaubigten Aussagen über die totale Erneuerung, über das Leben in Christus doch der Charakter des Paulus, die Struktur seiner Seele dieselbe geblieben ist.

Hatte er früher für den Gott des Gesetzes und die Ehre seines Volkes geeifert, so eifert er jetzt für die alleinige Herrschaft Jesu Christi, für die Verkündigung Seines Reiches. Hatte er früher die Christen verfolgt, die Träger der ärgerlichen Botschaft, so ist er jetzt bereit, mit den Gefährten seines Glaubens sich um Christi willen verfolgen zu lassen und einen Leidensweg zu gehen ohne Maß. Die Leidenskataloge seiner Briefe⁵⁵⁾ stellen in ihrer strengen Kürze ein erschütterndes Zeugnis dar von der Erfüllung dessen, was Ananias nach dem Bericht des Lukas ihm verkündigte „Ich will ihm zeigen, wieviel er leiden muß um Meines Namens willen“⁵⁶⁾. Schnaubte er zuvor mit Drohen und Morden wider die Jünger des Herrn, so „schnaubte“ er jetzt für den Aufbau der Gemeinde seines Herrn in dieser Welt. Die Galater und die Korinther kann er ebenso hart schelten wie den Barnabas, der den zaghaften Johannes Markus auf der zweiten Missionsreise wieder mitnehmen will, nachdem er auf der ersten versagt hat⁵⁷⁾. Von dem Magistrat in Philippi fordert er die Wiederherstellung seiner verletzten Ehre als römischer Bürger durch Ehrengelait bis an die Tore der Stadt, dem Petrus widersteht er unter Augen, beschuldigt ihn der Zeuchelei⁵⁸⁾, dem Kapitän Lyfias widerrät er die Abfahrt von Kreta im Blick auf die ungünstige Witterungslage, meldet ihm die geplante Flucht der Schiffsmannschaft und rettet auf diese Weise die gesamte Besatzung⁵⁹⁾. Form und Gestalt seines seelischen Lebens sind geblieben wie sie waren, der Inhalt aber, sein Fühlen, Wollen und Denken bekommt Kraft und Richtung von Christus her.

⁵⁵⁾ 1. Kor. 4, 11—13; 2. Kor. 6; 2. Kor. 11, 23.

⁵⁶⁾ Apg. 9, 16.

⁵⁷⁾ 2. Kor. 11, 3; Gal. 3, 1; Apg. 13, 13 und 15, 39.

⁵⁸⁾ Gal. 2.

⁵⁹⁾ Apostelgesch. 27.

Die skizzenhafte Betrachtung der Propheten und Apostel hat uns gezeigt, daß Gottes Berufung neues Leben schafft. Was Paulus 2. Kor. 5, 17 sagt: „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur“, das ereignet sich in Wirklichkeit. Auch die Propheten lebten nach ihrer Berufung in der Kraft der Verheißung des kommenden Christus. Die Erneuerung geschieht indessen nicht in völliger Unabhängigkeit von dem Alten. Es vollzieht sich keine totale Wandlung nach Leib, Seele und Geist. Dann würde der Mensch nach seiner Berufung nicht wiederzuerkennen sein. Aber selbst der aus dem Tode auferstandene Herr wird von Seinen Jüngern wiedererkannt. Sein Auferstehungsleib hängt mit dem irdischen Leib zusammen wie die Ernte mit der Saat. Die Betrachtung der seelischen Struktur biblischer Gestalten zeigt, daß die Form des seelischen Lebens bleibt, aber diese Form bekommt einen neuen Inhalt. Aus dem Wandel nach dem Fleisch wird ein Wandel nach dem Geist⁶⁰⁾. In Gottes Macht würde es stehen, auch die Form neu zu schaffen, die Heilige Schrift aber zeigt uns keine Beispiele für einen elementaren Wandel der Struktur. Mitten in ihren seelischen Unzulänglichkeiten, in den Schwächen ihres Charakters, den Gebrechen ihres Gemütes, dürfen die Apostel und Propheten den bezeugen, der dieses Leben erneuert und durch solche Erneuerung Seine Verheißung eines kommenden Lebens gewiß macht. „Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel“. Viel mehr aber, als er je versuchen könnte zu nehmen, empfängt er in dem Glauben an den Herrn Christus.

⁶⁰⁾ Römer 8, 4.

Die heimische Kirche im Lichte der Missionskirche der Gegenwart.

Von Gottfried Simon, Bethel.

Der Versuch, die Aeußere Mission vom Zustand der heimischen Kirche her zu begründen, ist schon oft gemacht. Die friedliche Kirche daheim hat es nötig, an der in den Kampf gestellten Kirche draußen zu erkennen, daß ihr Friede nicht den Normalzustand der Kirche darstellt, sondern daß der Kampf und das Martyrium der Kirche draußen viel mehr dem Zustand der neutestamentlichen Urgemeinde entspricht. In der neueren Mission fällt also auf die Kirche der Heimat neues Licht von den werdenden, um ihr Dasein ringenden und ihr Dasein eben jetzt gestaltenden Kirchen draußen, und zwar um so mehr, als ja auch die Kirche der Heimat sich in zunehmenden Ausmaßen mit dem Zeidentum um sie her und in ihrer Mitte auseinanderzusetzen hat. Man hat deshalb mit Recht gesagt: „Die Mission draußen — das Spiegelbild der Kirche daheim“¹⁾. Aber nun kann man mit Recht fragen: Ist die Mission draußen wirklich ein Spiegelbild von der Kirche daheim, ist das überhaupt wünschenswert? Die gewöhnliche, kategorisch erhobene Forderung lautete vielmehr bisher immer: sie soll gerade nicht das Spiegelbild der alten Kirche sein, sondern etwas Neues bieten, wobei man stillschweigend etwas Besseres erhofft. Als ob das Niedagewesene ohne weiteres auch das Bessere sei! Man erwarte draußen nicht eine trockne Kopie der heimatlichen Kirche, sondern ein lebensfrisches Original zu sehen, nicht etwas der Heimat Gleichgestaltetes zu finden, sondern Neugeschaffens²⁾, ein kirchliches Gebilde, in dem die offenbaren Schwächen des heimischen kirchlichen Lebens keine Stätte haben; man erwartet eine lebendige Gemeinde ohne den Ballast der Namenchristen. Das Kirchenideal, daß man in der Heimat leider nirgends befriedigend verwirklicht findet, sucht man in der Ferne, um sich daran zu erquickern und um es der Heimat als beschämendes Beispiel und als erjagenswertes Vorbild vor die Seele zu stellen und so das heimatliche kirchlich Bewußtsein zu stärken.

Man mag das tun, aber aufs Ganze gesehen ist das natürlich eine Täuschung. Im einzelnen z. B., was Opferwilligkeit und Leidens-

¹⁾ Schomerus, Chr. (Missionsdirektor der Hermannsburger Mission) in *NAMZ* 1936 (XII 6) S. 177ff. Dieser treffliche Aufsatz bietet viele wertvolle Anregungen. *NAMZ* = Neue Allgemeine Missionszeitschrift, *EMM* = Evangelisches Missionsmagazin.

²⁾ Vergl. Schomerus a. a. O.

bereitschaft, Unmittelbarkeit des Glaubens, Schlichtheit des Gehorsams angeht, trifft es je und dann zu, auch hier durchaus nicht immer; dem Missionar, der die Nöte seiner Kirche draußen wirklich kennt — manche verkennen sie —, darf man es nicht verargen, wenn er vielleicht das Erfreuliche zu stark unterstreicht. In der Erinnerung an die völlige Finsternis dereinst, die der älteste Missionar noch gekannt hat, freut man sich an jedem, wenn auch noch so bescheidenen Lichtstrahl, und er leuchtet ja auch in Wirklichkeit draußen heller als im Zwiellicht des kirchlichen Lebens der Heimat.

Es ist eine ähnliche Täuschung wie die andere Illusion, in der sich die Missionsgemeinde der Heimat ja auch vielfach gern wiegt, jene Meinung, die geistliche Qualität der Soidenchristen sei besser als die der alten Christenheit. Oder: Wie man bei den Bekehrungen der Soiden mit Recht gern ein besonderes unmittelbares, wunderbares Wirken des Geistes feststellt, so hofft man auch, daß in der Mission gerade die Mannigfaltigkeit und die Wucht der Kirchenschöpfungen des Geistes Gottes sichtbar werde. Aber auch bei der Bewertung der Bekehrung des einzelnen überwiegt oft die Würdigung des ethischen Elements ungebührlich. Daß aus dem Menschenfresser ein gütiger Mensch wird, aus dem leichtfertigen Ehebrecher ein sorgsamer Familienvater, wird herzbewegend dargestellt, und dabei werden noch überraschende Züge von kindlichem Vertrauen zur göttlichen Verheißung als Zeichen des erwachenden Glaubenslebens aufgeführt. Wir wollen die Bedeutung solcher gewaltigen Umwandlungen nicht herabsetzen. Hier hat ja in der Tat der Geist eingegriffen und den Menschen sozusagen umgestülpt. Nur ist mit solchen Berichten der Nerv des Bekehrungsvorgangs noch nicht berührt. Für den Soiden hängt am festen Glauben an die Ueberlieferung der Väter und ihre Vorschriften, am Vertrauen auf den Opferritus einfach sein Leben. Er befolgt sie aus derselben inneren Nötigung heraus, aus der heraus ein Kranker bei uns die Vorschriften des Arztes erfüllt. So kindisch uns oft die dem Soiden auferlegten Maßnahmen vorkommen, für ihn selbst sind sie bitter ernst. Die alten Chinesen erklärten jedes nationale Unglück aus irgendeinem Verstoß des Kaisers, der etwa ein im Frühjahr fälliges Opfer im Sommer bringt³⁾. Angesichts solcher Gemmungen der Soiden bekommt jeder ernsthafteste Bruch eines Soiden mit seiner heidnischen Vergangenheit ein besonderes Gepräge, sofern der Eintritt in die christliche Gemeinde wirklich auf Grund so ernsthafter Vorgänge erfolgt. Für ihn ist ja

³⁾ Vergl. Jorke, Alfred: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, München/Berlin 1927.

doch Voraussetzung Aufgabe der Sicherungen, die der Stammesgemeinschaft Leben und Gedeihen verbürgt: Austritt, nicht aus der Volksgemeinschaft, wohl aber aus ihrer religiösen Lebensumrahmung. Gewiß, viele folgen bei ihrem Christwerden einfach dem Zug der Zeit, ohne sich die letzten Konsequenzen klar zu machen; besonders die zweite und die dritte Generation. Wir dürfen jedenfalls nicht erwarten, draußen eigenartige oder gar originelle Kirchenbildungen vorzufinden. Man erwartet allerdings derartiges um so mehr, als man ja a priori gewichtige äußere Gründe dafür namhaft machen zu können glaubt; nämlich klimatische oder volkliche Eigenschaften, die besondere Mentalität des betreffenden Volkes, Blut und Boden, so meint man, würden draußen schon eine Sonderart von Kirche erzeugen. Die Frage ist nur: Soll wirklich alles im Weinberg der christlichen Kirche erhalten und gepflegt werden, was auf dem heidnischen Boden gewachsen ist, auch wenn es Unkraut ist? Darf man wirklich unbesehen alle dem, was auf Grund bestimmter volklicher Eigenart in dem heidnischen Volkstum entstanden ist, in der jungen, werdenden christlichen Kirche Existenzrecht einräumen. Ja, darf man überhaupt von vornherein diesen Faktoren unbedingtes Mitgestaltungsrecht einräumen, oder muß nicht auch mancherlei ausgerottet werden, damit die neue, christliche Gedankenwelt ihre aus dem Geist geschenkte Gestaltungskraft ungehemmt entfalten kann und nicht allenfalls von heidnischen Schlingpflanzen erdroffelt wird? Besonders aufschlußreich sind die Gründe, die vorgebracht werden, dafür, daß man immer noch nicht lernt, d. h. den Taufunterricht besucht: „Wie kann ich Christ werden — wer soll meinen Kindern Regen machen?“ sagt ein alter Schambalachrist zu Missionar Waltermann (Bethelmission)¹). Er ist der Sippenälteste, der Stammeshäuptling, dessen Untertanen („Kinder“) meist Christen sind, die es darum nicht mehr verstehen, den Regenzauber auszuführen; sie geraten darum in Not, meint der Alte, wenn er nicht sorgt. Oder: man wird nicht Christ, weil man im Jenseits dorthin kommen möchte, wo die Vorfahren sind, nur die können von dort für ihre Nachkommen sorgen, im „Jenseits der Christen“ fühlt man sich einsam und verlassen. Der Zeide ahnt ja noch nichts von der neuen Lebensgarantie, die über den Tod hinausgeht, die Christus ihm schenkt. Das ist das eigentlich Große an der Bekehrung und an der werdenden christlichen Kirche in der Mission, daß in ihr der Zeide im Wagnis des Glaubens das findet, was die Ueberlieferung der Väter mit ihren festgeglaubten Verheißungen und oft erprobten Mitteln dem Menschen in allen Lebens-

¹) Mündlicher Bericht 1937.

lagen bot. Christus ist Ersatz für alles Verlorene. Daß der Heide das glauben kann, ist das Wunder seiner Bekehrung, und daß in der neuen christlichen Kirche sich Menschen zusammenschließen, die im Glauben getrost sind, hier vollen Ersatz zu finden für das, was die alte Gemeinschaft bot, das ist das Wunder der heidenchristlichen Kirche. Ist darum das missionarische kirchliche Ziel schon damit richtig angegeben, daß man sagt: nur bodenständige, volkstümliche Kirchen mit artheigenen Kultformen, etwa indem man die schon im Heidentum gebräuchlichen Gesten des Gebets beibehält, oder z. B. christlichen Liedern auch chinesische Melodien unterlegt? Etwa durch Verzicht auf alte Organisationen und Schulformen? Gewiß, D. Gutmann z. B. verwirft vielleicht mit Recht Internate oder Hochschulen, wohl weil sie das Kind dem Volk entfremden. Gewiß, es sollten die Verfassungen der jungen Kirchen, einerlei, ob sie mehr presbyterial oder episkopal geformt sind, immer in ein möglichst der Volkssitte angepaßtes Gewand gekleidet werden! Wie köstlich, wenn man in Togo in der Ewekirche, die von der Bremer Mission begründet wurde, für die Pflege der Frauen und Mädchen Gemeindemütter eingesetzt hat, wenn in der Batakirche im Anschluß an das heidnische Brauchtum zur Unterstützung in Not geratener Stammesgenossen christliche Armenpflege möglich war, etwa durch Arbeitsleistungen Verwandter. Wo das möglich ist, muß es benutzt und ausgebaut werden. Aber die Schwierigkeiten sind groß; nicht alle Sitten dürfen wir beibehalten, man denke nur an polygame Verpflichtungen: Die Witwe darf doch unmöglich, dem Brauch entsprechend, den Bruder ihres Gatten heiraten, wenn er noch Heide ist und polygam lebt, um dadurch für sich und ihre Kinder eine gesicherte Existenz zu gewinnen. Aber wir verstehen, die Witwe, die diese einfache Sicherung ihres Daseins um des Evangeliums fahren läßt, muß ein ungeheures Wagnis auf sich nehmen. Kann die Kirche Jesu Christi ihr wirklich helfen?

Niemand bestreitet, daß hier von seiten der Mission mancherlei Fehler in der Vergangenheit gemacht worden sind. Daß die alten borneesischen Missionare vor 100 Jahren pandelinge, also Schuldsklaven loskauften, bei sich ansiedelten und Christen werden ließen, erweckte den Anschein, als ob das Evangelium etwa für Sklaven, aber nicht für Freie wäre. Ich fand vor 37 Jahren in meiner Gemeinde in Panga-loan (Sumatra) ältere Christen, die man im Anfang stark unterstützt hatte, weil die Heiden ihnen ihre Aecker fortnahmen; diese Christen waren meist abgefallen und Mohammedaner geworden. Die wenigen, die blieben, waren die schlechtesten Glieder der Gemeinde. Solche gut-

gemeinten Unterstützungen widerstreiten der Volksfötte, sie verwöhnen die jungen Christen und verderben sie. Aber vor allen, sie schwächen das Wagnis des Glaubens ab. Glauben heißt ohne Sicherung leben, Seide sein heißt, in einer Ueberfülle von Sicherungen stehen.

Noch tiefgehender ist die Frage: Hat die Kirche draußen ein Recht auf eigene Theologie, auch auf eigenes Bekenntnis? Wo liegen die Grenzen? Ein gebildeter christlicher Chinese⁵⁾ schreibt eine chinesische Ethik, aber sie zeigt bedenkliche Konfuzianische Elemente. Der christliche Inder Chakkarai, ein bekehrter Hindu, hat in einem Buch „Jesus der Avatar“ (= der Fleischgewordene) nachgewiesen, daß nur Jesus, nicht Vishnu oder Schiwa, eine vollkommene Inkarnation Gottes sei. Der Inder Dr. Appasamy schrieb ein Buch „Christentum als bhaktimarga“, d. h. als der Weg der andachtsvollen Hingabe; er sucht vom Johannes-evangelium aus die innere Einheit mit Gott in Christus darzustellen⁶⁾. Ist das wirklich Ansatz zu christlich-kirchlicher Theologie oder ist das verkapptes Zeidentum?

Es fehlen draußen die geschichtlichen Vorgänge, aus denen die Bekenntnisse der Kirche erwachsen. Ist nicht anstatt einer Front gegen den Katholizismus die Abgrenzung gegen das Zeidentum vor allem vonnöten? Ansätze zu Bekenntnissen haben wir z. B. in China, etwa im Bekenntnis des chinesischen Christenrates⁷⁾. Dem scheint die Stimmung unter den Völkern günstig zu sein. Das christliche China möchte gern das Vielerlei der Denominationen überwinden, man strebt nach einer chinesischen Nationalkirche. Aber die Aussichten sind vorläufig noch ungünstig. Wohl ist in China ein Zusammenschluß der Lutheraner, der Presbyterianer, der baptistischen Gruppen zustande gekommen, der wohl der Beseitigung kleiner und kleinster kirchlicher Gruppen dient, andererseits aber die konfessionelle Abgrenzung etwa zwischen Lutheranern und Reformierten eher verstärkt. Nicht überall ist die Lage so günstig wie in Sumatra, weil hier eigentlich nur eine einzige Gesellschaft, die rheinische, kirchengestaltend wirkt. Von ähnlichen Zusammenschlüssen konfessionsverwandter Kreise hören wir in Süd-, Ost- und Westafrika, auch in Südindien. Man vergegenwärtige sich die Schwierig-

⁵⁾ N. J. Jia, Lehrer am Christian College in Canton: „Das Wichtigste der chinesischen Ethik“. Er hat wohl nicht eine christliche Ethik schreiben wollen, sondern den Versuch gemacht, die chinesische Ethik in ein System zu bringen. Ev. Miss.-Mag. 1932/33.

⁶⁾ EMM 1927, S. 346.

⁷⁾ „Die Botschaft der Kirche“ 1922, „Christus ist fleischgewordener Gott“, „Herr und Heiland, der uns liebt und sich selbst für unsere Sünden dahingegeben hat“. Vergl. aber auch die kritische Bemerkung von Julius Richter: „Das Werden der christlichen Kirche in China“, Gütersloh 1928 S. 310 f. und Wilhelm Oehler: „China und die christliche Mission“, Stuttgart 1925.

keiten! In China fand der nationale Christenrat ungefähr 140 Denominationen, die sich, soweit sie nicht freimissionare waren, auf 138 Gesellschaften verteilten. Seit 1932 sind nun 4 selbständige Kirchen entstanden:

eine anglikanische mit 32 390 Kommunikanten

die Lutheraner mit 23930 "

die Presbyterianer mit 22 701 "

und endlich die Kirche Christi mit 119 746 "

letztere umfaßt Baptisten Kongregationalisten, Presbyterianer, Methodisten. Aber die berühmte China-Inland-Mission, die allein 77 000 Christen mit ihren 1300 europäisch-amerikanischen Missionsarbeitern gesammelt hat, steht ebenso wie andere Gruppen außerhalb der chinesischen Christenrates. Wir fragen angesichts solcher Kümmerlichkeiten, vermag die Kirche draußen dem Kirchenglied das zu ersetzen, was es aufgab, als es die heidnische Gemeinschaft fahren ließ?

Aber lassen wir alle Theorien fahren und betreten wir den Boden der Wirklichkeit! Wie sieht sie aus? Nicht allenthalben erfreulich! Ueberall stoßen wir auf die Zersplitterung der evangelischen Kirche. Es arbeiten an ein und demselben Volk etwa in Südafrika ausgesprochen lutherische Missionen (Germannsburg), mild lutherische (Berlin), unierte (Barmen), reformierte (Capholländer). Anderwärts sehen wir Freikirchler neben Anglikanern (common prayer book in der Fremdsprache!), Methodisten, Baptisten, Sockkirchler, Kongregationalisten. Ist die Uebertragung aller dieser kirchlichen Sonderarten in die heidenchristliche Welt wirklich wünschenswert? Besser ist möglichste Annäherung auf dem Felde. Aber wie groß sind die Schwierigkeiten! Lutheraner der Rheinischen Mission übergaben ihre Arbeit am Cap an die Mission der reformierten Burenkirche, und sie haben Recht damit getan! Oder ist die Lösung der internationalen China-Inlandmission mit 1300 Missionaren aus allen möglichen Kirchen und Denominationen und Nationen und 70 000 chinesischen Christen die richtige? Sie verteilen ihre weißen Missionare in verschiedene Gruppen, in bestimmten Bezirken arbeiten nur Anglikaner, in andern Gebieten nur baptistisch gerichtete Missionen und so fort. Aber das ganze Werk wird durch die Missionsleitung in Schanghai zusammengehalten. Ist das eine Lösung oder ist es keine? Die Zukunft wird das erweisen.

Aber zunächst ist für die Frage nach der Kirche die ganz primitive Tatsache bemerkenswert, daß sich „die Kirche“ als Missionsziel überall, selbst bei von Gaus aus „unkirchlichen Pietisten“, überhaupt durchgesetzt hat. Auch die rein auf Befehrung einzelner angelegte Arbeit der

Brüdergemeinde führte zum Zusammenschluß der Gewonnenen in Gemeinden und Kirchen⁸⁾. Also, es ist eine Erfahrung der Mission — und hier ist sie durchaus Spiegelbild der Heimats: Wo das Wort verkündigt wird und durch dasselbe Glauben an Christus geweckt wird, da entsteht eine Gemeinde, da wird Kirche, und zwar Kirche Jesu Christi. Oder ist die Taufe das Kirchenbildende? Etwa die Kindertaufe? Jedenfalls bestätigt die Mission, daß ohne Taufe eine Gemeinde nicht denkbar ist. Die Fragen der kirchlichen Taufpraxis aber, ob z. B. ein Nebeneinander von Großtaufe und Kindertaufe möglich ist (Letzteres beantwortet die Missionserfahrung z. B. mit ja⁹⁾). Jedenfalls bildet die Gemeinde der Getauften immer den Kern der jungen Gemeinde. Die auf die Taufe Wartenden fühlen sich nur als Gäste, leiten ihr Recht zur Teilnahme am Gemeindeleben aus der in Aussicht gestellten Taufe ab. Aber nur erwachsene Taufgemeinde ist meist zugleich die Abendmahlsgemeinde, und in vielen Gemeinden werden nur die, die am Sakrament des Altars Anteil nehmen, als Glieder der Kirche angesehen. Die andern gelten zwar als Anhänger, Freunde, aber nicht als vollberechtigte Mitglieder. Ferner: Diese Kirche draußen steht nicht im leeren Raum, sondern in Lebens- und Gebetsgemeinschaft mit der heimischen Kirche, durch die Missionare (= Apostel) auch noch in Personalgemeinschaft mit den sendenden Missionskreisen, auch wenn die Kirchen bereits selbständig sind. Als Beispiele nenne ich die Lutherkirche in Togo (Norddeutsche Mission), die Aschantikirche in Westafrika (Basel), die Tamulenkirche in Südafrika (Leipzig). Anders ist es mit der reformierten Freikirche in Holland, wo die Angliederung der jungen Gemeinde auf Java an die classis in Holland, also die organische Verbindung mit der sendenden Kirche, selbstverständlich ist.

Aber eins ist sicher: In jedem Falle — die Kirche daheim und draußen, ob sie inniger oder weniger innig verbunden sind, jede soll von ihrem Spiegelbild — sie spiegeln sich gegenseitig — lernen, darum müssen sie sich kennen. Von einander lernen? Wir in der Heimats auch von denen draußen? Ja! Wenn wir auch nur z. B. in die schwierige Problematik der Kirchenzucht einen Einblick gewinnen. Ausschuß vom Abendmahl — dann Zulassung eine Ehre, der Abendmahlschein eine Art Sittenzeugnis! Geht das? Treffen wir wirklich die offenbaren Sünder, und ist nicht gerade der Sünder zum Abendmahl gerufen?

⁸⁾ Vergl. Karl Müller: „200 Jahre Brüdergemeinde“, Bd. 1, Herrnhut 1931; und von demselben „Zinzendorfs Bedeutung für die evangel. Heidenmission“, Jahrbuch [1932] „Die deutsche evangelische Heidenmission“.)

⁹⁾ A. Schlatters Bemerkungen in „Das christliche Dogma“, Stuttgart 1911 S. 467.

Oder treffen wir nur die Armen, die Unansehnlichen? Und doch können wir von der Kirchenzucht in Sumatra, von der Einrichtung der Gemeindemütter in Togo lernen. Daß Volksmission vielfach Gemeindefache, ja Kirchensache ist und nicht Vereinsache (Batak), ist nachahmenswert. Also hier gilt: Gegenseitig lernen, mahnen, warnen, ein jeder auf Grund seiner Erfahrung. Das Voneinanderlernen darf allerdings auf beiden Seiten nicht in ein slavisches Nachahmen oder unbesehenes Uebernehmen von hüben und drüben ausarten; vielmehr ist die Verschiedenheit der Sprache (wir werden gleich sehen, wie das gemeint ist), der technischen und geistigen Kulturstufe, die man nicht übersehen darf, auch nicht ohne weiteres überbrücken kann, wohl zu beachten. Die Verschiedenheit ist aber nicht stabil, sondern, da die Völker und ihre Sprachen, und damit auch ihre jungen Kirchen einen Kultivierungs- und einen Christianisierungsprozeß durchmachen, sollte zwischen daheim und draußen ein viel lebendigerer Erfahrungsaustausch stattfinden. Wir würden dann merken, daß die Kirchen daheim und draußen sich immer ähnlicher werden, also geradezu eine Annäherung der kirchlichen Lage wahrnehmbar wird, und damit eine immer größere Einheit im Kommen ist.

Wir beginnen mit dem Sprachlichen, der Christianisierung der Sprache¹⁰⁾. Die Begriffe Glaube, Gnade, Sünde, Gott werden vom heidnischen Inhalt mehr und mehr entleert und mit christlichem Gehalt mehr und mehr gefüllt. Das gilt nicht nur von den Primitiven — hier sind die Begriffe oft noch weniger mit Inhalt belastet —, sondern gerade von den Hochreligionen: z. B. China. In Indien ist die Gottesvorstellung gerade durch die Philosophie stark heidnisch bestimmt und erscheint durch ihren Schwebezustand — ist Gott eine Person oder nicht? — fast untauglich zur Wiedergabe dessen, was wir Gott nennen, indem wir an den Vater unseres Herrn Jesu Christi denken. Wir haben in China zwei Bibelausgaben im Mandarinstil; in der einen wird das Wort Schen (= Geist), in der andern das Wort Schangti (= oberster Kaiser) gebraucht. Schen hat einen bestimmten kosmologischen, pantheistischen, philosophischen Sinn und ist etwa = Prinzip des Lebens im Kosmos, aber — und das ist verhängnisvoll — auch die Götter z. B. des Ackerbaus sind Schen. Man könnte einwenden: Ist es bei theos nicht ebenso, vielleicht auch im Alten Testament bei Elohim? Das Wort Schangti wird von den Missionaren von Basel und der

¹⁰⁾ Joh. Warneck in Missionswissenschaftlichen Studien Berlin 1904: „Die Christianisierung der batakschen Sprache. Karl Gartenstein: Das Geheimnis der Uebersetzung EMM 1934, 48. H. Suppenbauer: Volkstümliche Bibelübersetzung in primitiven Sprachen EMM 1937, 69. Basler Miss.-Stud. Heft 15.

China-Inland-Mission gebraucht und bedeutet „höchster Gott“, aber: der Kaiser gehört zum Himmel, oder: der Himmel gehört zum Kaiser — das weiß man nicht. Wohl wird kein Bild angebetet, aber in diesem Namen lebt doch der Kaisermythos wieder auf. Die Katholiken gebrauchen: Thien Schu, so schon die Nestorianer; das Wort ist buddhistischen Ursprungs und bedeutet „König der Himmelsgeister“ oder „bodhisattva“, also Buddhaanwärter. Nun mal gar so (= Buddha) zu sagen, ist unmöglich, denn dies Wort bezeichnet Buddha als gottgewordenen Menschen. Ganz schwierig wird die Lage, wenn man einen dieser Namen in der Bildung „Wort Gottes“ gebraucht, denn Schangti und Schen, beide reden nicht; diese Begriffe wären dann chinesisch nur noch ausdrückbar durch das Wort tao, also Lehre, aber gemeint ist damit die gesetzmäßige Weltordnung, die ebenfalls unaussprechbar, wortlos ist; durch Li, Vernunft (Konfuzius), oder durch Tschin Li, echte Norm, sich zu helfen, ist deshalb schwer, weil damit die vernunftgemäß erkannte Regel des kosmischen und menschlichen Geschehens gemeint ist.

Also alle Ausdrücke, die wir *faute de mieux* zu gebrauchen genötigt sind, erleiden bei der Christusverkündigung eine erhebliche Entleerung. Denn die Worte, die die Sprache des heidnischen Volkes uns für die Verkündigung an die Hand gibt, sind nicht immer ohne weiteres zur Wiedergabe der christlichen Wahrheit geeignet. Sie bedürfen einer Entleerung der heidnischen Vorstellung und einer Füllung mit neuem, christlichem Inhalt; es dauert eine lange Zeit, bis die heidnischen Worte so stark ausgeweitet sind, daß sie den christlichen Vollenhalt zu fassen und wiederzugeben vermögen. Wir sprechen mit Recht von einem Christianisierungsprozeß der heidnischen Sprache.

In der Heimat beobachten wir leider oft heute den umgekehrten Prozeß: unsere christliche Sprache steht in Gefahr, den christlichen Vollenhalt mehr und mehr einzubüßen; z. B. die Phrase „Gott in uns“ bedeutet eine Entchristianisierung der bereits christianisierten Sprache, unsere Sprache wird verheidnisch. Mit der Gottesbezeichnung „Gott in uns“ geben wir die Transzendenz Gottes preis zugunsten einer reinen Immanenz Gottes. Damit wird die durch die Sünde bedingte Verschiedenheit von Gott und dem Ich aufgegeben. Unser inneres Erleben wird als „göttliches Reden“ mißverstanden, als *lumen internum*, als göttlicher Antrieb überwertet. Die mystische Ineinssetzung von Gott und Mensch wird vollzogen¹¹⁾. Es ist gleichgültig, ob man dabei noch andere

¹¹⁾ Reventlow spricht deshalb davon, daß in diesem Falle der Mensch „stillter Teilhaber“ Gottes, „Gott gleich, also Gott sei“. Reventlow selbst meint, daß Gott das unermesslich hoch über uns Stehende ist. (Evangelium im Dritten Reich 14. 2. 37.) Zu beachten ist das „das“, nicht „der“!

Worte zuzieht, etwa Gott als Weltenergie bezeichnet oder Gott als Produkt der art- und rasseeigenen Volkspsychologie ansieht. Man versteht nicht mehr, daß das Evangelium, weil es Gottesoffenbarung ist, immer artfremd ist. Die Lage der Missionskirche schärft unsern Blick für diese schmerzliche Erkenntnis.

Es ist oft darauf hingewiesen, daß bei Jesus und Paulus, überhaupt im Neuen Testament, also in der Urkirche, derselbe Prozeß der Christianisierung der aramäischen und der hellenistischen Sprache einsetzt, der sich draußen auf den Missionsfeldern ständig wiederholt. Der schmerzliche umgekehrte Prozeß in der Heimat ist also keine Vorwärtsbewegung, sondern ein Zurückgleiten in heidnische Linien. Die babylonische Sprachenverwirrung wird ja immer größer. Moderne Heiden gebrauchen die Sprache der Christen und täuschen damit über die Tatsache hinweg, daß hinter ihren christlichen Worten unterchristliche Gedanken sich verborgen. Hier muß die Warnung vor der natürlichen Theologie eingeschaltet werden. Die Missionserfahrung warnt hier vor dem harmlosen Trost, es sei bei den Heiden doch noch eine Verbindung mit Gott festzustellen, denn es bestehe ja doch noch bei den Neuheiden daheim, ebenso wie bei den Heiden draußen, weithin der Glaube an eine Abhängigkeit von Gott. Aber bei dieser behaupteten Abhängigkeit von Gott handelt es sich ja nicht um den Gott, der der Vater unseres Herrn Jesu Christi, ebensowenig wie bei den heidnischen Gottesnamen —, sondern bei der Betonung der Abhängigkeit von Gott denkt man ja im Heidentum an ganz andere Größen — das ist der Fluch aller theologia naturalis — an die Natur oder an das Schicksal oder an Geister, Kräfte, Menschen: Heilige und Fürsten; das sind die Größen, von denen man sich abhängig weiß. Deshalb dürfen wir weder daheim noch draußen von einem gemeinsamen Rest der imago dei reden, sondern höchstens von dem gemeinsam erlittenen Verlust der imago dei, unter dem die Heiden ja manchmal unbewußt seufzen. Den lebendigen Gott haben sie verloren, und nun schauen sie nach Ersatzstücken aus. Gut, wenn sie noch darunter leiden und nicht völlig gegenüber diesem schrecklichen Verlust abgestumpft sind. Daher die erstaunte Frage der Heiden an uns Missionare bei der ersten Begegnung: „Bist du denn nicht Gott?“ Sie hatten das halb und halb geglaubt, ja gehofft.

Alles Gottsuchen daheim und draußen ist eine Spur vom gemeinsamen Leiden unter dem Fluch Gottes, unter dem Gericht des Getrenntseins von Gott, unter der Strafe, dem Tod, aber kein Weg zu Gott¹²⁾.

¹²⁾ Gegen G. Rosenkranz, Gibt es eine Offenbarung in der Religionsgeschichte? Leipzig 1937.

Aus sich selbst heraus findet der Mensch Gott nicht, das ist das einheitliche Zeugnis der gesamten Missionsgeschichte. Das ist der Fluch, der auf der heidnischen Welt und ihrer Religiosität lastet, und insofern hatten die Alten mit ihrer schroffen Antithese: Licht und Finsternis doch recht. Nur daß die verwunderte Frage des Heiden: „Sterbt Ihr denn auch, werdet Ihr denn auch krank?“ uns in der Tat das Abnorme unseres Zustandes zum Bewußtsein bringt und seine Vorläufigkeit.

Das tritt dem Missionar im Heidentum ergreifend entgegen und bildet insofern die einzig wertvolle Anknüpfung für die Botschaft von der Rettung durch Christus. Das und das allein überbrückt den Abstand zwischen den Heiden und uns. Nichts verbindet so, wie die gemeinsame Not. „Wir Christen“, können wir sagen, „leiden wie ihr unter dem Gericht Gottes und verlangen wie ihr nach Gott!“ Aber der gewaltige Unterschied ist nun dieser: Wir haben das Suchen aufgegeben, denn — wir behaupten zwar nicht: wir haben gefunden, wohl aber — Gott hat sich von uns finden lassen. Er hat sich uns offenbart und euch!“

Damit ist nun freilich allem vermeintlichen Gottsuchen daheim und draußen das Urteil gesprochen. Vielmehr entsteht daheim und draußen gemeinsamer Kampf gegen ein Heidentum, welches den Menschen die große Täuschung vorgaukelt, er könne durch sein Suchen, durch seine Religiosität Gott finden. Dieses Heidentum ist keine Größe, die etwa durch die Bekehrung eines Volkes oder eines Stammes ein für allemal abgetan ist. Das ist gerade für die Heimat bedeutsam.

Die Christengemeinden in Südafrika z. B. erleben heute eine mächtige Erstarfung des alten Heidentums¹³⁾, das zwar säkularisiert, aber nicht religiös ist und selbstbewußt austritt. Das Minderwertigkeitsgefühl der Heiden gegenüber den Christen ist verschwunden. Die Gründe dafür sind folgende: Der Heide sieht die vielen Namenchristen, die im Grunde heidnisch denken. Der christliche Eingeborene erhält keine Vorzugsstellung, wie man gehofft hatte. Im Gegenteil: Es gibt manche verarmte weiße Christenproletarier, denen weder Rassenzugehörigkeit noch das Christentum zu Wohlstand verhilft. Man stellt Aberglauben, Sünde, Schwäche und Leiden bei Weißen wie bei Schwarzen fest. Was man braucht, ist also nicht Christentum, sondern weltliche Kultur! So entsteht in der Missionskirche eine säkularisierte Christenheit, unter der ja die heimische Kirche in zunehmendem Ausmaß schon seit der Aufklärung leidet. Ferner: Das Heidentum rüstet jetzt

¹³⁾ Vergl. Krüger NAmZ 1936, 376 ff.

auch draußen zum erneuten Angriff¹⁴⁾ unter Berufung auf das Volkstum. Der Stammeskult im Ahnenhain Südafrikas mit Gebet und Opfer lebt auf; ein „Schöpfergott“ wird allerdings verehrt, aber jeder stellt ihn sich so vor, wie er will. Genau wie in der Heimat! Man sagt in Südafrika: „Gott ist dann im Ahnenhain — bei der Volksgemeinschaft — am nächsten, so wie der christlichen Gemeinde Gott am nächsten in der Kirche ist.“ Zugleich wird dadurch die Häuptlingswürde neu gestärkt. Der Häuptling übernimmt die oberpriesterliche Funktion. Weil das Christentum solchen Kult ablehnt, wird es bekämpft. Viele dulden die christliche Gemeinde, halten aber für den Stamm und die eigene Person das Heidentum fest, weil sie in ihm eine bessere Stütze für den Stamm sehen, eine bessere Garantie für seine Einheit. Darum sucht man die Jugend für das alte Heidentum zu erwärmen. Man zwingt Christen Kinder, heidnische Beschneidungsschulen mitzumachen. Oft feiern dann die Eltern das heidnische Sippenfest mit. Die Parallelen aus dem heimischen kirchlichen Leben liegen auf der Hand. Wiederaufleben des heidnischen Brauchtums beobachtet man in den christlichen Gemeinden bei Geburten: dem Neugeborenen wird Mehlbrei als erste Speise gegeben, obwohl das unhygienisch ist, nur weil die alte Sitte es vorschreibt. Bei der Eheschließung lebt die Sitte wieder auf, daß der Stamm die uneheliche Mutter schützt, denn man nützt ihre Arbeitskraft und ihre Gebärfkraft gern für den Stamm aus, unbekümmert um die Sittlichkeit. Bei der Bestattung gibt man dem Toten Kleidungsstücke mit in den Sarg. Man findet dabei nichts, obwohl doch diese Gabe den Glauben an ein Totenreich voraussetzt.

Die Parallelen zu dem sich wieder aufraffenden Heidentum hier in der Heimat sind zu naheliegend, als daß sie aufgezählt werden müßten. Wir denken an die Tauffeiern, Trauungs liturgien und die Jugendweihe der Deutschgläubigen.

Für die christliche Gemeinde ist also das Heidentum eine ständige Versuchung. Das zeigt sich am deutlichsten im Vorhandensein heidnischen Aberglaubens in der christlichen Gemeinde, daheim und draußen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen vererbtem Rest — also nicht überwundenem Rest¹⁵⁾ und aus der heidnischen Umwelt erworbenem Import, z. B. der Astrologie. Oft wird das Alte vermischt mit christlicher Vorstellung, z. B. bei den Besprechungen mit Anwendung von trinitarischen

¹⁴⁾ Vergl. Krüger a. a. O.

¹⁵⁾ Das Zuseisen als Schutz- und Schadenzauber bringt Glück über die Schwelle und in den Stall, vergl. die germanische Bedeutung des Pferdes (Pferdeschädel am Hause, Pferdeopfer). Siehe auch Lexikon des deutschen Aberglaubens s. v. — Die Unglückstage, an welchen man keinen Dienst antritt.

formeln¹⁶). Darum: Heiden und Christen sollen Römer 3, 9, wir haben Anklage erhoben, daß Juden und Heiden unter der Herrschaft der Sünde ἐφ' ἑαυταὶ sind, und V. 19 alle Welt ist straffällig ἐπὶ δίκῃ vor Gott, und V. 23, alle haben gesündigt, nicht übersehen; denn in allen diesen Sätzen ist ausgesprochen, daß die Christen rückfällig werden können und darum allezeit des Einbruchs des Heidentums gewärtig sein müssen. Heidenchristengemeinden und unsere sind in beständiger Versuchung, die Flucht vor Gott zu ergreifen, in den Aberglauben, in die Zauberei, zum Menschen, zum Volksheroen, zum Ahnen; dort fühlt man sich nicht schuldbeladen wie in der Nähe Gottes. Das gilt für Menschen aller Rassen, Zonen, Farben und Kulturschichten und aller Zeiten. Die vielen Versuchungen, denen unsere Heidenchristen ausgesetzt sind, begreifen wir nun leichter und lernen von dorthier auch die Gefahren der heimischen Kirche richtiger einzuschätzen; wir verstehen, um was es sich eigentlich handelt bei dem, was sich jetzt vor unseren Augen abspielt. Der Heide wie der Christ ist nur zu leicht geneigt, sich ein neues, wunschgemäßes Gottesbild zu schaffen: Man gestaltet Gott nach seinem vermeintlichen Ebenbild, nämlich dem Menschen. Der Mensch war freilich einmal Ebenbild Gottes; aber diese Ehrenstellung¹⁷) verlor er in dem Augenblick, als er der Versuchung erlag, seinerseits Gott zum Ebenbilde des Menschen zu machen. Der Mensch erklärt Gott für sein, des Menschen, Ebenbild, indem er Gen. 3 Gottes Aussage auf Grund des satanischen: „Sollte Gott gesagt haben?“, also Gottes heiliges Wort für ebenso unzuverlässig erklärte wie Menschenwort. Damit beginnt jener noch heute im Heidentum sowohl wie da und dort auch im „Christentum“ sichtbar werdende Selbstvergötzungsprozeß, in dem die Menschen ihre Rasse¹⁸), deren Produkt sie sind, oder ihr Volk, dem sie entstammen, oder ihren Stamm oder seine Ahnen oder auch den noch lebenden Stammeshäuptling göttlich verehren¹⁹).; also immer den

¹⁶) Gegen Gesichtskreuz spricht man 3 mal im Namen der heiligen Dreieinigkeit den Vers:

Es fiel ein goldner Ring vom Himmel,
Das war Gottes Ring.
Ein solches Ding
Vergeht wie der Rauch im Wind.

Auch Brände bespricht man so. Solche Formeln treten einfach als Ersatz für heidnische Zaubersprüche auf, auch als Abwehrformeln. „Die Sprüche werden christianisiert oder auch durch christliche Gebete ersetzt.“ (Lexikon des Deutschen Aberglaubens s. v. Dreieinigkeit Bd. 2, 432. 1, 1158.)

¹⁷) Christel Matthias Schröder, Religion und Rasse (München 1937), eine ausgezeichnete, allerdings mehr religionsphilosophische Beleuchtung der Frage.

¹⁸) Eben die *doğa* Ro. 3, 19.

¹⁹) Die Erstverkündigung meiner als Patrouillen vorausgeschickten Evangelisten in Ostsumatra erfuhr prompt die Einrede: „Was wollt Ihr mit Gott, unser Gott ist der Tuhan Purba = der Oberhäuptling.“

Menschen! Die echt heidnische Verkenning des Wesens der Sünde, mit der die junge Kirche draußen ringt, stellt sich ein. Daher das Wetterern gegen das „Sündengefühl“ im Christentum und andererseits die Gleichsetzung der Verstöße gegen das Rassenprinzip mit sittlichen Verstößen im Sinne des N.T. oder draußen die Ueberbewertung der Stammesvermehrung; Unkeuschheit ist erlaubt, wenn damit der Fortpflanzung des Stammes gedient wird. Damit entschuldigt man in Südafrika die Unsitlichkeit, den lockeren Lebenswandel der jungen Christenwitwe, genau so wie der unverheiratet Gestorbene bei manchen Stämmen des Indischen Archipels im Totenreich gefragt wird, ob er auch trotz seines Unverehelichtseins durch vorehelichen Geschlechtsverkehr etwas zur Mehrung des Stammes getan habe. Kann er das bejahen, so wird ihm das von dem Wächter des Totenreichs als Verdienst zugerechnet. Im Islam, der doch so energisch den Unfug der Beigesellung bekämpft (Schirk), der darin besteht, daß man Gott eine Größe „beigesellt“, die man göttlich verehrt, kommt es zur Verehrung lebendiger Heiliger; ja sogar offenbar Geistesranke, Verzüchte werden, alter orientalischer Gepflogenheit folgend, als solche verehrt. So stark, so abwegig ist der Trieb, sich an den lebenden Menschen zu halten.

Daraus ergeben sich schon einige Anhaltspunkte für die Feststellung des Begriffs Heidentum. Heidentum ist nicht nur Gözen- und Geisterdienst, Zauberei und Ahnenverehrung; nein, Heidentum heißt, sich selbst Gottes bemächtigen wollen, nicht Sünder sein wollen, nicht abhängig, nicht gerichtet sein wollen. Das sind alles Grenzverwischungen nach seiten des Verhältnisses von Gott und Mensch, nicht nur nach seiten der sittlichen Qualität. Wo wir Ähnliches bei uns beobachten, liegt schon Einbruch der heidnischen Moral, der heidnischen Anthropologie vor. Heidentum heißt aber weiter: selbst Gott sein wollen, denn das verbirgt sich hinter dem Wunsche, sich selbst erlösen zu wollen, ja immer, weil man ja dazu das Vermögen zu besitzen glaubt. Das schmeichelt dem eigenen Kraftgefühl: man verfügt über göttliche „Kraft“ schon auf Grund seiner Stammes- und Rassenzugehörigkeit²⁰). Grenzverwischung nach seiten der Kraft findet also statt. Wenigstens bei sich selbst. Es bleibt offen und interessiert gar nicht, ob die Menschen überhaupt sich erlösen können; aber die betreffende Rasse oder die betreffenden Religionsangehörigen können es jedenfalls. Der Buddhist, der die 4 buddhistischen Wahrheiten besitzt, hat jedenfalls den berühmten

²⁰) Gandhi meint, jeder könne sich Gottes Sohn nennen, nicht nur Jesus, denn ein Partikelfchen Gott wohnt in jedem Menschen. Diese Anschauung wurzelt natürlich in der indischen Atman-brahman-Philosophie.

Satz des Hakim Baschi Abdulhan Molla, Chefarzt des Sultan Mahmud II., den er über seine Tür zu schreiben für nötig befand: „Man kann hier alles finden, was man wünscht, ausgenommen ein Heilmittel gegen den Tod“ überwunden, denn eben das will der ursprüngliche Buddhismus sein: Heilmittel gegen den Tod.

Weitere Grenzverwischungen überraschen zunächst, so wenn das Heidentum, etwa der Totemismus, gerade durch genealogische Mythen, die Grenze zwischen Tier und Mensch mutwillig verschiebt. Das wilde, starke Tier wird Ahnherr des Geschlechts. Meine Begleiter sagen: „Wir durchqueren ohne Furcht den Fluß, unser Ahnherr, das Krokodil, tut uns ja nichts!“ oder andere: „Gott schütze dich in der Steppe vor unserem Großvater (dem Elefanten)!“ Es ist typisch, daß uns Friso Melzer berichtet, daß der indische Student, vegetarisch erzogen, die Vernichtung der „tausend“ Schweine der Gardarener darum so energisch ablehnt, weil man ja grundsätzlich die Seelen der Tiere für identisch hält mit Menschenseelen²¹). Man nimmt keinen Anstoß an den Dämonenaustreibungen, die ja auch in Indien gehandhabt werden wie von den Pharisäerschülern Matth. 12, 27, aber das Creaturempfinden des Inders sträubt sich gegen eine Unterscheidung zwischen Menschen- und Tierseelen. Diese Gleichbewertung des Menschen mit dem Tier ist doch eine auffallende Herabwürdigung desselben Menschen, den das Heidentum sonst durch die Vergottung übermäßig bewertet. Solche widersprechende Züge weist das Heidentum auch sonst auf. Nun wird ja auch das Tier vergottet, Röm. 1, 24 (des bêtes à quatre pieds, et des reptiles). Ist nicht Schiwas Sohn, Ganeschka, mit dem Elefantenkopf in Indien Gott der Gelehrsamkeit und Klugheit²²).

Außerdem empfindet das Heidentum ja auch die Gleichbewertung Gottes mit der Natur nicht als Entwertung, biblisch gesprochen, nicht als Entehrung Gottes. Das Tier ist ja nur ein Teil der Natur, also die Gleichsetzung von Mensch und Tier ist für den Menschen ebensowenig eine Herabsetzung für den Menschen wie die Formel Gott = Natur. Die Einerleiheit von Gott und Natur aber wird besonders in China deutlich. J. B. zwischen Gott und Natur ist dort kein Unterschied, so wenig wie zwischen Gott und Weltseele in Indien ein Unterschied besteht. Neigt China zum Pantheismus: Es gibt keinen Gott, es gibt nur eine Allnatur, so Indien zum Theopanismus: Es gibt keine Welt, es gibt nur Gott. Mensch, Tier, Natur und Gott, alles wird auf eine Linie

²¹) Zeitwende 1936, 170 ff. „Indische Studenten vor Jesus“.

²²) Wäre ich ein Inder, so hätte ich Flug daran getan, diesen Aufsatz mit dem Verehrungsruf Namô Ganêshâja zu beginnen.

gerückt. Der Mensch wird also überbewertet, Gott unterbewertet. Der Mensch wird zu hoch geehrt, Gott wird entehrt.

Darin ist also das eigentlich Sündige bei allen diesen heidnischen Irrtümern, sie alle entehren Gott; darum sind sie Sünde und diese scheidet Mensch und Gott. Die heidnische Religion verbindet also nicht Gott und Mensch, sondern gerade das religiöse Wesen im Heidentum bringt Gott und Mensch auseinander. Der Mensch stirbt infolge „seiner Religion“ am Fernsein von Gott, vielleicht bei brennendem Verlangen nach Gott. Das gibt „Dursttod in der Wüste“²³⁾. Darum bedroht der Einbruch heidnischer Vorstellungen in die christliche Kirche auf dem Missionsfeld so gut wie daheim die Kirche in ihrer Substanz; die Gemeinschaft zwischen Gott und seiner Kirche wird gefährdet. Seiner Sünde wegen findet der Heide Gott nicht trotz alles Suchens; im Gegenteil, gerade sein suchendes Bemühen führt ihn immer weiter in die Gottesferne. Das ist der dämonische Betrug des Heidentums. Die Heiden ahnen davon etwas. Vergleiche den Ausspruch eines indischen Weisen: „Wer Gott finden möchte, muß ebensoviel Geduld haben wie ein Mann, der am Meeresgestade sitzt, um den Ozean auszuschöpfen, und nun einen Tropfen Wasser nach dem andern mit einem Strohhalm hochhebt und zur Seite tut“²⁴⁾.

Also gerade das Gottsuchen, das heute der christlichen Gemeinde in der Heimat empfohlen wird, die selbstbewusste Betonung, daß man auch Religion habe, wenn auch nicht „die Religion der Bibel“ — als ob es so etwas gäbe! — ist ein echt heidnischer Zug. Die falsche Grundhaltung, die besonders durch die theologische religionsgeschichtliche Schule in die Gemeinde eingedrungen ist, eine Haltung, die harmlos das Christentum unter die Religionen einreihete und den Abstand der Religionen von der göttlichen Offenbarung nicht mehr sah, den schroffen Gegensatz von Evangelium und Religion nicht mehr empfand, rächt sich in der Gegenwart verhängnisvoll. Die missionarische Beobachtung deckt uns den vollen Gegensatz zwischen „Religion“ und Offenbarung in aller unbittlichen Schärfe auf. Religion ist das fruchtlose Bemühen, Gott von sich aus²⁵⁾, von unten her zu erkennen und zu erfassen, in Wirklichkeit aber greift man ein Phantom, das nicht Gott ist, das nicht wirklich ist, sofern es aber wirklich ist und lebt, dämonisch, also widergöttlich ist. Religion ist der Irrweg des Menschen zu Gott, der, vom Menschen her gebahnt, an Gott vorbeiführt in die Wüste. Religion ist das franke

²³⁾ Vergl. Schömerus a. a. O. 183.

²⁴⁾ Schömerus a. a. O. 184.

²⁵⁾ Schömerus a. a. O. 183.

Auge des Menschen, das Gott sucht und ihn nicht findet, sondern etwas für Gott ansieht, was nicht Gott ist. Religion ist der Arm des Menschen, der sich nach Gott ausstreckt und den Satan ergreift. Religion ist die Frage des Menschen nach Gott, die aber im leeren Raum verhallt; das Fragen des Menschen überschreitet Gottes helle Stimme in seinem Wort. Obwohl die Antwort längst gegeben ist, fährt man fort zu fragen und überhört geflissentlich die im Evangelium gegebene Antwort. Dieses Ueberhören ist die eigentliche Gefahr, die die Christengemeinde bedroht, nicht die laute Bestreitung der christlichen Wahrheit. Der im modernen heidnischen Kultus hier in der Heimat, im heidnischen Lied angebotene Ersatz für die christliche Wahrheit, eben die Religion und ihr gefühlvolles Zeremoniell, wiegt die Leute in einen süßen Schlummer, in dem sie das Evangelium nicht mehr hören. Die religiöse Veranlagung („die tiefe Religiosität“) des Menschen ist nicht eine Hilfe für seine Bekehrung, sondern ein Hemmnis, vergl. den religiösen Brahmanen, Moslem, Pharisäer. Keinem von ihnen kann man Religiosität abstreiten. Das ist die so überaus wichtige, einhellige Erfahrung in der Mission. Niemand ist weiter entfernt von einer Bekehrung als der fromme Meßkapliger, der eifrige Schiwait, die mystischen Ekstater aller Religionen. Die Bekehrung des frommen und durch und durch religiösen Pharisäers Paulus ist das große Wunder der Urchristenheit, darum auch die einzige, eingehend und dreimal beschriebene Bekehrungsgeschichte. Schon beim frommen Magier Simon, der sich um den Heiligen Geist wirklich bemühte, der zu Opfern, um ihn zu erkaufen, bereit war, ging die Bekehrung fehl. Der Magier bleib in der Religiosität stecken.

Denn das Christentum im Sinne des Neuen Testaments ist das Gegenteil von Religion; nur wer sich von ihr losgemacht hat, kommt zu Christus. Christentum ist Gottesoffenbarung, die das religiöse Suchen überflüssig macht, seinen sündigen Charakter entlarvt. Christentum ist der Weg Gottes zu den Menschen: damit ist allen selbstgesuchten Wegen des Menschen zu Gott das Urteil gesprochen. An dieser herben Verurteilung aller Heilsprozesse innerhalb der heidnischen frommen Welt scheitert so mancher heilsbeseelte heidnische und mohammedanische Fromme. Christentum ist das Auge Gottes, das vom Himmel her die verirrtten Menschen voll Erbarmen sucht. Christentum ist die Hand Gottes, die sich nach den Menschen ausstreckt, um sie aus den Fangarmen der Religion zu retten. Christentum ist der Mund Gottes, der den Menschen die frohe Botschaft der Erlösung verkündet und ihrem

eigenen religiösen Bemühen das Urtheil spricht²⁰⁾. Im schroffsten Gegensatz zu diesem Tun Gottes machen die Menschen in ihren Religionen den vergeblichen Versuch der Selbsterlösung, und in diesen Versuchen offenbart sich die dämonisch-verführerische, den Menschen faszinierende Macht. Der Mensch wird immer wieder aufs neue von der Aussicht, sich selbst erlösen zu können, bezaubert.

Diese dämonische Vorstellung besticht den Menschen, allen Enttäuschungen zum Trotz, stets wieder von neuem. Darum lehnt man sich echt heidnisch gegen ein Christentum auf, welches uns die Botschaft von der vollbrachten Erlösung Gottes bringt; gegen diese bäumt sich der selbstherrliche Mensch auf. Nur wer sie im Glauben dankbar und gehorsam annimmt, der erlernt nun unter Gebet und Flehen den täglichen Verzicht auf alle Religion; den gefährlichen Trieb zur Religion, also den Trieb zum Heidentum, kennen wir alle. Wenn er je und dann in der Kirche siegreich durchbricht, dürfen wir uns nicht verwundern. Die bleibende Gefahr der Kirche ist eben das Heidentum *intra muros et extra*. Nur ein wirklich theologisches Verständnis des Heidentums deckt uns diese Gefahr auf. Denn die Religion offenbart des Menschen geheimstes Wünschen, seinen ausgesprochenen Willen, sein ganzes Begehren, seine stolzen Ideale und seine schwärmerischen Ideen; mit allem aber gerät der Mensch in einen zunehmenden Widerspruch zu Gott. Das Evangelium im Alten und Neuen Testament offenbart dagegen Gottes Wünschen, seinen heiligen Willen, seine festen Pläne, seine unwidersprechlichen Befehle, die dem eigenen Wünschen ein Ende machen. Darum ruft das Evangelium nicht nur den fortwährenden Widerspruch des Menschen hervor, sondern weckt zugleich den Trieb zum Rückfall ins Heidentum. Er kommt erst zum Schweigen, wenn der Mensch glaubt, also „Ja“ sagt zum Evangelium und „Nein“ zur Religion, ja sagt zu dem, was Gott will, und nein zu dem, was nur der Mensch will. Das Ziel ist nur das Einswerden des eigenen Wollens mit dem Wollen Gottes. Hier bekommen die Jesusworte vom sich-selbst-Verleugnen, vom *sein-Kreuz-auf-sich-Nehmen* und andere ihren tiefen Sinn gerade in bezug auf die Religion. Also überall der gleiche Kampf, hier wie dort. Nur allerdings ein Unterschied: In der Heimat wird das sogenannte Heidentum immer Antichristentum sein. Draußen wird aus dem Heidentum auch oft Antichristentum, wie aus dem Anti-

²⁰⁾ Vergl. auch Schomerus a. a. O. 184.

Christentum in der Heimat oft Heidentum wird, weil Christus immer unbekannter wird²⁷⁾.

Soweit aber in der Heimat Christus noch bekannt ist, wird immer deutlicher sein Anspruch abgelehnt, seine Leistung durch die Leistung eines andern ersetzt. Das ist typisch antichristlich. Aber auch der Streit mit der Heidenwelt wird mehr und mehr antichristlich, je mehr Christus bekannt wird. Dadurch bekommt unsere kirchliche Lage daheim und draußen immer mehr ein endgeschichtliches Gepräge. Durch diesen eschatologischen Ausblick wird es deutlich, daß dieser Zweifrontenkampf heute daheim und draußen Schicksal der Kirche ist. Schicksal, d. h. hinter ihm steht Gottes Plan. Endgeschichtlich ist auch die zunehmende Einheitlichkeit der Gott widerstrebenden, dämonischen Welt. Eph. 6, 12 bleibt Situation der Kirche. Das haben wir daheim manchmal vergessen, draußen aber stark gespürt. Wir wähten in der heimatlichen Kirche die Dämonen fern, wir vermuteten sie höchstens noch in der Missionskirche; aber sie sind auch uns nahe, auch unter uns gegenwärtig und geschäftigt wie in unseren Kirchen draußen, denn unsere heimatlichen Kirchen sind auch in diesem Sinne Missionskirchen und werden es immer mehr, je gewaltiger das Ringen mit den Dämonen wird. Denn Abfall von Gott ist immer Eintritt, Rücktritt in die dämonische Welt. Der Zustand abgefallener Heidenchristen macht das deutlich. Hier sind alle diese Vorgänge plastischer als in der Heimat.

Hier wird nun eine eigentümliche Wechselwirkung zwischen der Missionskirche draußen und der heimatlichen Kirche sichtbar. Die heimische Kirche hat mit zunehmendem dämonischen Widerstand zu rechnen, weil durch die christliche Mission der dämonischen Einflusssphäre ständig Raum abgewonnen wird; wir verstehen, daß die dämonische Welt bestrebt ist, ihre ihr gegebene versucherische Vollmacht, Job 1, 2. 26 (vergl. Apg. 20, 3. 10) in den Raum der Kirche um so kräftiger geltend zu machen. Die Gottlosenbewegung im einst christlichen Rußland und die sonst in der christlichen Welt offenbar werdenden antichristlichen Tendenzen offenbaren uns, daß der Prozeß, der in der Geschichte Jesu und der Missionsarbeit der Urgemeinde beginnt, nämlich der Versuch der heidnischen Welt, durch den Einbruch in die Gemeinde den Aufbau der Kirche zu stören, noch in vollem Gange ist, ja, daß die

²⁷⁾ Vergl. meine Aufsätze in der Zeitschrift Beth-El 1936, S. 163, 202, 232: Heidentum, Antichristentum, Christentum. Der antichristliche Mensch "weiß" um Christus, dies Wissen macht seine Schuld furchtbar; das ἀγνοῦν εἰσῆλθα dagegen entschuldigt die ἀπίστία des Paulus 1. Tim. 1, 13. Acta 3, 17, 17, 30. Diese ἀγνοία ist allerdings auch πῶρος des Herzens, also Gericht Gottes, Eph. 5, 18.

dämonische Welt durch verstärkten Einsatz in der alten Christenheit ausgleichen möchte. Die ihr schmerzlichen, durch die jungen Missionskirchen entstandenen Abgänge sollen durch Eroberungen daheim in der alten Kirche ausgeglichen werden.

Das wird der Kirche helfen, ihre zeitliche Existenz als eine gleichzeitig eschatologische zu begreifen. Denn sie wird dadurch nicht hoffnungslos, im Gegenteil: wir, die Glieder daheim und draußen, erhalten ja himmlischen Kraftzuschuß, wie unsere Feinde dämonische Energiezuwendung bekommen. Das universale Reich Gottes steht gegen das universale dämonische Reich. Es darf demgegenüber nicht der schon vollzogene Sieg Christi über die dämonische Welt geltend gemacht werden²⁸). Im Heidentum, auch in der verheidnischten Kirche, ist Satan noch heute mit Erfolg wirksam. Die Leugnung der persönlichen Existenz und realen Wirksamkeit des Satans in der Geschichte ist Vorwegnahme eines Faktums, das erst in der eschatologischen Periode der Kirche geschenkt wird. Die heimische Kirche muß es lernen, die satanischen Energien in der Welt wie Luther in ihrer jeweiligen Gegenwart genau so ernst zu nehmen, wie es die evangelische Mission immer²⁹) getan hat. Der Sieg Jesu wird im Prolog des Johannes-Evangelium 1, 5 schon angedeutet durch das *οὐ κατέλαβε* (sc. τὸ σκότος Subjekt) τὸ φῶς (Objekt) d. h., die Finsternis hat das Licht „nicht in seine Gewalt bekommen“³⁰). Die Gefährdung der Christenheit deutet übrigens vorzüglich das andere Wort an: 12, 35 *περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ*; hier Luther sehr gut: „nicht überfällt“, also uns nicht in seine Gewalt bekommt. Die Mahnung gilt nicht nur der öffentlich satanischen Angriffen ausgesetzten Heidenkirche, sondern ebenso der so sicher auftretenden alten Christenheit. Die Mission deutet mit dem Finger darauf, daß sie doch ja auf ihren Weg achtet, es könnte plötzlich eine verborgene Sappe aufreißen, die die Kirche zertrümmert. Der Sappeur aber war der Satan.

²⁸) Christus hat zwar *τὰ ἔργα*, 1. Joh. 3, 8 des Teufels aufgelöst (*ἀνέιν*) — Luther: zerstört, mißverständlich! — Calvin: Idem aliis verbis repetit, quod prius dixerat, venisse Christum, ut tolleret peccata, nämlich in der gläubigen Gemeinde, nicht in der heidnischen oder ungläubigen Welt. (Vergl. Offenbarung 20: Die Satansvernichtung steht aber noch aus.)

²⁹) Daß der in der Mission sich — hoffentlich vorübergehend — breit machende Amerikanismus mit seinem Kulturprotestantismus kein eschatologisches Verständnis hat, ist freilich leider nur zu wahr.

³⁰) So Schlatter im Kommentar zum Johannes-Evangelium (in den Erläuterungen noch anders). Der Evangelist Johannes zu 1, 5 und 12, 35 deutlicher: nicht „begreifen“ sondern das, was ein *διωκων* anstrebt, also überfallen; so auch von der Nacht, die uns „überfällt“, gebraucht [oder auch: die verfolgten Juden ergriff man in der Wüste und bemächtigte sich ihrer.] Gut W. Brandt, Das ewige Wort, Berlin 1936: „die Finsternis hat nicht gepackt, um das Licht in die Gewalt zu bekommen und es zu unterdrücken“. S. 33.

Fassen wir jetzt das Bild von der heimischen Kirche zusammen, welches die Mission zeigt, so ergibt sich, daß weder die heimische Kirche Grund hat, die Missionskirche als Erfüllung des Kirchenideals anzusehen, das leider in der Heimat zwar erstrebt, aber nicht erreicht wird, noch daß umgekehrt die heimische Kirche Grund hat, auf das kirchliche Leben in der Missionsgemeinde herabzusehen im Blick auf die weithin sichtbaren Flecke offener heidnischer, noch unüberwundener Residuen. Die Scheidung: hier in der Heimat echt christliche Kirche, draußen mit Heidentum durchsetzte Missionskirche, ist unhaltbar, sondern die empirische Kirche daheim wie draußen ist in täglichem, beständigem Kampf mit dämonischem Heidentum begriffen. In diesem Kampf ist sie nicht immer siegreich. Es kommen Zeiten bitterster Not, Zeiten, in denen nicht nur Menschen, sondern Gott selbst ihre Entfaltungsmöglichkeiten auf ein Minimum herabsetzt. Die deutsche Mission erlebt seit 1914 eine Hemmung über die andere. Die Kirche ist ja immer *ecclesia militans*, nie *triumphans*; dazu macht sie erst der kommende Herr. Ihre *militia* ist nie glänzend, es fehlt an Geld und Waffen, es fehlt an Personen und, was schlimmer ist als das alles, an geistlicher Kraft. Das Gebet der Christenheit ist lau, die Liebe ist gering, der Glaube ist klein, der Sünde und Zwietracht ist viel. Die Kraftzersplitterung in Kirchen und Kirchlein, Denominationen und Sekten und Irrlehren ist furchtbar, draußen und daheim. Ja keine eschatologischen Hoffnungen vorwegnehmen! Das „auf das sie alle eins seien“ erlebt die empirische Kirche hier nicht. Das *vexilla regis prodeunt* schreien wir besser nicht in die Welt hinaus! Ein geschichtliches Beispiel: Die christliche Kirche treibt seit dem 7. Jahrhundert Mission in China, der Islam begann seine Propaganda im selben Land zur selben Zeit. Wir haben ca. 5 Millionen gewonnen, der Islam dagegen 20 von den 440 Millionen Chinesen. In Indien hat das Christentum vielleicht 6 Millionen Christen in ca. 17 Jahrhunderten gewonnen, der Islam in 12 Jahrhunderten 70 Millionen. Also daheim wie draußen wogt der Kampf gegen einen übermächtigen Gegner hin und her; aber trotz zeitweiligen scheinbaren Unterliegens der Kirche zeigt sich doch die Herrlichkeit der Kirche, daheim wie draußen gerade in ihrem Kampf, gerade in ihrer Hilflosigkeit, Armut, in ihrem Anlehnungsbedürfnis. Denn da sie ganz aufs Glauben angewiesen ist und nur aus dem Glauben an die reale Herrschaft Gottes heraus lebt und ihr allein ihre, wenn auch beständig gefährdete Existenz verdankt, wird gerade durch ihr Dasein,

nämlich dadurch, daß sie sich in diesem κόσμος, der ἐν τῷ πονηρῷ³¹⁾ (1. Joh. 5, 19) also ganz und gar in seiner Gewalt liegt und sich von ihm nicht lösen kann, überhaupt zu halten vermag, Gott der sie hält, verherrlicht. Das allein ist ihre Herrlichkeit, daß sie da ist, zwar immer nur im Daseinskampf befindlich, gelegentlich sogar da oder dort beiseitigt wird, aber doch in aller Welt irgendwo vorhanden. Sie dient um so mehr der Verherrlichung Gottes, je weniger sie sich auf menschliche Stützen verläßt und doch lebt; bei den heutigen Missionskirchen ist das, sehr im Unterschied zu denen des Mittelalters, meist der Fall. Wehe, wenn die Kirche draußen Fleisch für ihren Arm hält; wehe, wenn sie sich irgendwo anders anlehnt, als allein an den Thron Gottes! Etwa an die Kolonialmacht! Etwa an die Staatsgewalt. Wir waren verwöhnt durch Staatschutz, Staatshilfe, durch Sicherungen, wie durch Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts, durch eintreibbare Kirchensteuern. Es ist heilsam, daß das ins Wanken gekommen ist.

Wie steht es in dieser Hinsicht bei den Weltreligionen? Im Islam? Im Buddhismus? Der Islam war Theokratie, also gesichert durch die Macht, die staatlich und göttlich zugleich war. Auch der Buddhismus ist in manchen Ländern Staatsreligion, z. B. in Siam, in Tibet. Die Papstkirche in Rom hat sich oft durch weltliche Diplomatie und Politik gesichert. Auch die evangelische Kirche hat solchen Versuchungen nicht immer widerstanden. Die Missionskirche kannte solche Sicherungen nicht, und sie besteht doch. Insofern ist das Missionswerk in unsern Tagen eine laute Mahnung an die Kirche, aber auch ihr Trost, denn daselbe deckt ihr die große Gefahr auf, die gerade in jeder menschlich-irdischen Sicherung liegt, auch wenn Gott sie ihr aus Gnaden zur Verherrlichung seines Namens für eine Zeitlang gewährt. Oder dürfen wir bei dieser Unsicherheit der Lage der Kirche nicht mehr von der Herrlichkeit der Kirche Jesu Christi reden? Ja, dennoch Herrlichkeit! Die Kirche besteht und dringt vorwärts, obwohl man jetzt auf einmal entdeckt hat: das Christentum ist artfremd, wie ja auch Jesus, obwohl Jude, artfremd unter seinem Volke steht. Es ist, sagt man, zersezend? Die heidnischen Chinesen haben das jedenfalls eher entdeckt und haben folgerichtig das Christentum zunächst abgelehnt. Und doch fand es bei ihnen und vielen andern Völkern Eingang, auch bei den Starken mit dem starken Willen zum Leben. Denn sie begriffen, es war artfremd, sofern die Art sündig war, es hat arterhaltend gewirkt, sofern die Art, die wirklich gott-

³¹⁾ Maskulinum in der Gewalt des Bösen, umschlossen von ihm; oder Neutrum in maligno. Der Gegensatz zum Anfang: οἶδαμεν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν scheint mir das Maskulinum mehr zu empfehlen.

gemäße, durch das Evangelium aufbauende Kräfte in sich aufnahm³²⁾. Man sagt, das Alte Testament, „verseuche“ die Völker. Und doch ist es heute in fast 900 Sprachen übersetzt! Merkwürdig, daß diese „verseuchten“ Völker an der Spitze der Völker stehen! Aber darüber wird heute weithin in den Völkern geklagt, daß die westliche Kultur die Völker zersetzt hat, und der Kirche der Heimat mit Recht der Vorwurf gemacht, daß sie sich viel zu oft mit dieser Kultur identifiziert habe. Aber wo ist ein Volk, wo ist ein einzelner, der durch seinen Glauben zugrunde gegangen wäre?

Diese Andeutungen mögen genügen, es bleibt noch viel zu schauen in dem Spiegelbild, was nicht mehr erwähnt werden kann! Wieviel können wir z. B. lernen von der Gefährdung der Mission durch den Synkretismus! Trifft das Wort eines heidenchristlichen Predigers in Südafrika nicht auf viele verwirrte Christen in der Heimat zu: „Wir sind wie die Fledermäuse, man weiß nicht, ob wir Vögel sind oder Mäuse, Christen oder Heiden?“³³⁾ In solcher Zeit tut der Kirche nichts so not, als Besinnung auf das eine wahre, herbe und edlige Evangelium, der alleinigen uns gegebenen Quelle der Wahrheit. Auf solche Besinnung ist aber auch die Mission in der Gegenwart in ihrer Abwehr neu anstürmenden Heidentums angewiesen.

³²⁾ Der chinesische Ministerpräsident und Generalissimus Tschiangkaischek, der bedeutendste Politiker Chinas seit der Revolution, ist Christ. Kürzlich hat er in einer Ansprache an abgehende Studenten folgendes gesagt: „Wer keine Religion hat, der gleicht einem Seefahrer ohne Kompaß auf dem weiten Ozean. Ein Leben ohne Religion hat kein Ziel. Wer keine religiösen Gedanken hat, versteht niemals des Lebens wahren Sinn, er treibt ziellos dahin, ohne viel zu erreichen. Die Religion allein macht den Menschen fähig zu einem Kampf, der mit festem Willen auf ein Endziel gerichtet ist. Jetzt, wo ihr euer Examen gemacht habt, will ich euch gleich fragen: Wißt ihr, was Christentum ist? Was es bedeutet? Christentum ist eine Religion mit einem Endziel und einem hohen Vorsatz. Jesus Christus, sein Gründer, war ein Revolutionär mit seiner Auffassung von Leben und Gesellschaft. Er gab ein Beispiel dafür, was Leben eigentlich sein soll. . . Er war bereit, sich selbst zu opfern für sein Volk. Seid gewiß! Ihr leistet nur dann etwas Wirkliches für Staat und Menschheit, wenn ihr im Geiste des Christentums dient, im Geiste der Opferbereitschaft.“ Und seine Gattin erklärte vor geladenen Vertretern aller christlichen Kreise: „Wenn ich zu Missionaren in China sage, daß ich das Opfer bewundere, das sie durch ihr Kommen in ein fremdes Land bringen, dann antworten sie immer: Das ist meine Pflicht. Wieviel mehr sollten chinesische Christen so sprechen! — Die Regierung duldet die Missionare nicht nur, sondern sie heißt sie willkommen! Und warum tut sie das? Wir haben erkannt, daß das Christentum uns allein helfen kann. Das Christentum hat heute in China größere Möglichkeiten als in irgendeinem andern Lande der Welt.“ (Allg. Miss.-Nachrichten 1936) — Merkwürdig diese Worte aus dem Munde eines früheren Heiden, die in so scharfem Gegensatz stehen zu dem, was in unserer altchristlichen Heimat heute oft gesagt wird.

³³⁾ Vergl. Schomerus a. a. O.

Meister Eckharts

Predigt von der geistlichen Armut.¹⁾

Von Robert Frick.

Sinter uns liegen vier Jahre, die bestimmt waren von dem Willen des deutschen Volkes, zurückzufinden zu sich selbst, zu seiner Ehre, seiner Freiheit, seiner Aufgabe. Dabei ist es unsere Ueberzeugung und unser Bekenntnis, daß das deutsche Volk seit Jahrhunderten in seinem Wesen zutiefst geprägt ist durch die Begegnung mit der Christusbotschaft, und daß es seiner Aufgabe untreu würde, ja daß es sich selbst aufgäbe, wollte es sich aus dieser Bindung lösen. Wir träumen nicht von einem christlichen Volke — das gibt es nicht. Aber wir wissen, daß das Christentum in unserem Volke, in den Großen unseres Volkes, sich als eine, nein als die stärkste gestaltende Kraft erwiesen hat, und daß die Zukunft unseres Volkes daran hängt, ob es dieses Erbe ehrt, wahr, neu erwirbt, oder ob es dieses Erbe preisgibt. Darum meinen wir, diesen Tag nicht besser feiern zu können, als daß wir den Blick zurücklenken in die Geschichte und einen Mann zu uns sprechen lassen, der wirklich zu den „großen Deutschen“ gehört, und dessen Größe eben darin besteht, daß er mit einer echt deutschen Leidenschaft und Gründlichkeit, wie sie doch in solchem Maße und solcher Tiefe nur wenigen zu eigen ist, sich in das ihm überkommene christliche Erbe hineinversenkt, hineingebohrt hat und versucht, es bis auf den Grund durchzudenken, durchzuleben und mit neuen Worten zu bezeugen — das ist Meister Eckhart. Seine Gestalt und sein Werk sind heute heiß umstritten. Es ist bekannt, wie ihn die Vorkämpfer eines neuen Deutschglaubens für sich in Anspruch nehmen und in ihm den ersten Anwalt einer Gläubigkeit der freien, adligen Seele sehen, los von allem Ballast kirchlicher Lehresätze, los von aller Verkämpfung eines undeutschen Sündengefühls. Solcher Deutung widersteht mit Recht die katholische Forschung, die freilich selbst noch den Widerstreit der Meinungen austragen muß, ob Eckhart mit Recht durch die Verdammungsbulle vom Jahre 1329 als Ketzer getroffen wird, oder ob hier nur einzelne mißverständliche, aus dem Zusammenhang herausgerissene Sätze verurteilt sind, die ihn letztlich nicht treffen, ob er nicht vielmehr, wie er selbst bis zu seinem Tode bekannt, ein guter Katholik und ein echter Lehrer der römischen Kirche war. Es ist nicht mein

¹⁾ Vortrag, gehalten bei der Feier der nationalen Revolution am 30. 1. 1937 vor der Studentenschaft der Theologischen Schule in Bethel.

Ziel, diese Frage hier ausführlich zu behandeln²⁾ (offenbar liegt es so, daß Eckhart nicht nur in gutem Glauben seine Rechtgläubigkeit immer wieder betont hat, sondern auch darin ein rechter Katholik war, daß er jederzeit sich dem Urteile des heiligen römischen Stuhls zu unterwerfen bereit war, daß anderseits die Verdammungsbulle aus seinen Werken nicht einige zufällige Sätze herausgenommen, sondern schon die wesentlichen Punkte getroffen hat, die, ernst genommen und zu Ende gedacht, die Kraft in sich haben, das System des römischen Dogmas zu sprengen!) — ich meine vielmehr, daß Eckhart ein Recht darauf hat, zunächst einmal selbst von uns gehört zu werden — nicht als evangelischer Christ, nicht als ein Reformator vor der Reformation, — das ist er nicht gewesen —, aber eben als ein Deutscher, dem das Wort Gottes zum Schicksal seines Lebens wurde, als einer, der in seiner Weise den Jakobs-Kampf gekämpft hat: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“, und vor dem wir daher in Ehrfurcht stehen, wie immer die Ehrfurcht und nicht die Kritik das erste Wort hat, wo uns die Geschichte einen Einblick tun läßt in die Tiefen persönlichen Ringens um Gott.

Ich wähle für diese Stunde aus den deutschen Predigten des Meisters eine der gut bezeugten aus, an deren Echtheit wohl kein Zweifel besteht. Es ist gewiß, daß der Lehrgehalt der Predigten nur im Zusammenhang mit dem lateinischen Werke Eckharts recht verstanden werden kann, daß anderseits die deutschen Predigten wirklich die ganze Tiefe seiner Lehre erschließen und nicht etwa nur so viel, wie er einem weiteren Hörerkreise meinte zumuten zu können. Vielmehr ist es erstaunlich, wie viel Eckhart seinen Hörern zugemutet hat. Wenn man gemeint hat, die Briefe des Paulus seien für die Gemeinden doch oft eine harte Kost gewesen, so gilt das sicher noch viel mehr von den Predigten Eckharts. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß er in einer Zeit lebte, deren lebendige Wahrzeichen bis in die Gegenwart die großen gotischen Dome sind, Zeugen dessen, wie im Volke das lebte, was der Prediger in stammelnde Worte faßte: ein himmelanstürmender Drang, sich über sich selbst zu erheben und sich aufzuschwingen in die Geheimnisse der Gottheit! Tief in die Laienwelt drang damals das mannhafte Ideal eines ganz Gott zugewandten Lebens, die jungen Bettelorden der Heiligen Franz und Dominikus waren eine bestimmende Macht im Volksleben. Steingewordene Mystik — das ist die Gotik, und die Steine bergen noch heute das Geheimnis, um das ein Eckhart rang.

²⁾ Vgl. hierzu G. Dörries, *Wohin gehört Meister Eckhart?*, Junge Kirche 1937, Heft 1, S. 9 ff.

Von der Armut im Geiste handelt die Predigt, die uns in Eckharts Gedanken einführen soll³⁾. Eckharts Predigten sind nicht eigentlich Exegese. Es sind Themapredigten. Das Thema läßt er sich von einem Schriftwort geben, oder (häufiger) legt er es in das Schriftwort hinein. Die Vorliebe für die allegorische Schriftauslegung teilt er mit seiner Zeit, und der Mystik aller Zeit ist das Streben zu eigen, durch das äußere Wort hindurchzudringen in den Geist, in den verborgenen, inneren Sinn, das innere Wort. So geht Eckhart auch in dieser Predigt aus von der Unterscheidung einer äußeren und einer inneren Armut. Auch die äußere Armut ist gut und zu loben, es ist die Armut in der Nachfolge oder besser Nachahmung (*imitatio*) des armen Christus. Aber darüber geht der Mystiker schnell hinweg — ihm geht es um die innere, geistliche Armut. Ehe er davon spricht, betont er, niemand könne ihn verstehen, er sei denn der Wahrheit, die verkündigt wird, gleich. Es geht also in der Predigt nicht um Verkündigung in dem Sinne, daß hier ein fremdes Wort an mich herantritt und mich in Anspruch nimmt, sondern vielmehr darum, daß das innere Wort in mir zum Klingen gebracht wird. Diese Predigten haben keinen missionarischen Ton, sie wollen nicht zur Buße rufen, bekehren, sie wollen überhaupt nichts, es sei denn, ein Zeugnis ablegen in der Offenbarung, daß es hier und da ein Echo findet und das, was in der Tiefe des Herzens schlummert, zum Bewußtsein bringt. — Und nun kommt die Definition geistlicher Armut: Das ist ein armer Mensch, der nicht will und nicht weiß und nicht hat (*Qu. S. 33, 23*). Die geistliche Armut besteht also nicht in einem Verzicht auf alles, was mir wertvoll ist an Besitz, Gut, Ehr, Kind und Weib, sondern darüber hinaus geht der Verzicht auf das, was mich zur Persönlichkeit macht: mein Wollen und Erkennen. Das unterscheidet doch den Menschen vom Tier, daß er denken kann, ein *animal rationale* ist, und daß er wollen kann, nicht von seinen Trieben geleitet wird, sondern die Freiheit bewußter Entscheidung hat! Und eben darauf soll er verzichten! Eben dies meint Eckhart. Und er wehrt dem Mißverständnis, als ob der Verzicht auf das Wollen nur die Tötung verkehrten Eigenwillens bedeute. Das ist gut und schön, wenn ein Mensch nicht mehr seinen Eigenwillen obenan setzt, sondern danach strebt, Gottes Willen zu erfüllen, und sich dazu rüstet mit Kasteiungen und anderen

³⁾ Ich zitiere nach der Ausgabe von Jos. Quint, *Deutsche Mystikertexte des Mittelalters*, 1929, S. 33 ff. (künftig zitiert: *Qu. S.* . .), vgl. Pfeiffer Nr. 87. Ergänzend wird die Predigt über Luk. 10, 38 ff. (*Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam*) mit herangezogen, zitiert nach der neuen Ausgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 1, S. 21 ff. (künftig zitiert: *A.D.F. S.* . .), vgl. Pfeiffer Nr. 8, S. 42 ff.

Uebungen — Gottes Barmherzigkeit mag ihm himmlischen Lohn geben! Aber von der geistlichen Armut, von der göttlichen Weisheit verstehen solche Leute so wenig wie ein Esel! Denn mit all diesem Wollen und Tun „behalten“ sie sich selbst, bleiben sie bei sich selbst! Das ist eine radikale Kritik an dem ganzen katholischen System der Ethik mit der Abstufung der guten Werke, mit der Aufeinandertürmung von Geboten und Ratschlägen, praecepta und consilia — das alles ist im Grunde Werkerei und Selbstbefangenheit. Sie behalten sich mit „Eigenschaft“, sagt Eckhart, und prägt damit in seiner sprachschöpferischen Kraft (wieviel die deutsche Sprache der sprachschöpferischen Bedeutung Meister Eckharts verdankt, ist oft hervorgehoben worden) einen Begriff, der gewiß einerseits einfach Wiedergabe des lateinischen „proprietas“, Eigentum, Eigenbesitz ist, und doch anderseits hinüberklingt in die Bedeutung: qualitas, Eigentümlichkeit. Eine beherrschende Rolle spielt der Begriff in der Predigt vom Besuch Jesu bei Martha. Auch da wendet sich Eckhart gegen eine Frömmigkeit, in der der Mensch mit allem guten Wollen, mit allen guten Werken doch bei sich selbst bleibt, aus ihnen einen „Eigenbesitz“ macht! Aber er muß heraus aus seiner „Eigenschaft“, er muß von dem allen ledig werden — „Eigenschaft“ ist Besonderheit, Abgesondertsein, und eben dies Abgesondertsein muß der Mensch überwinden⁴⁾. Darum wendet Eckhart sich gegen „alle, die mit „Eigenschaft“ (d. h. eigensüchtig, selbstisch) gebunden sind an Gebete, Fasten, Wachen und allerhand äußerliche Uebungen und Kasteiungen“ denn die „Eigenschaft“, das „fürgesetzte Werk“ (opus propositum), nimmt die Freiheit, in diesem gegenwärtigen Tu Gottes zu warten und ihm allein zu folgen“⁵⁾. Auch in solcher Eigenschaft, Besonderheit und Vorsätzlichkeit kann es zu fruchtbarem Wirken kommen, hie und da einmal — Eckhart vergleicht es in der Predigt von Jesu Besuch bei Maria und Martha mit dem ehelichen Stande, aber er legt Wert darauf, daß Martha nicht verhehelicht war, eine Jungfrau, und doch ein Weib (mulier heißt es in der Vulgata), frei und ungebunden ohne Eigenschaft, Gott und sich selbst allezeit gleich nahe. Da ist Fruchtbarkeit — nicht hie und da ein Werk, sondern alle Tage hundertmal oder tausendmal, ja „unzählig ist sie im Gebären und fruchtbarwerden aus dem alleredelsten Grunde“. Armwerden im Geiste, das heißt: nicht mehr den Willen ausrichten auf Gottes Willen, nicht mehr das Begehren füllen mit der Sehnsucht nach Gott und Ewigkeit — denn da ist ja

⁴⁾ Vgl. A.D.F. S. 26, Anm. 1, die Ausführungen von Quint zu dem Begriff: „Eigenschaft“, das Wort schillert zwischen lat. proprietas und qualitas, zwischen abd. „Eigentum“, „Eigenheit“, „Eigenschaft“, „Eigentümlichkeit“.

⁵⁾ A.D.F. S. 28, 7 ff. und Anmerkung 2.

immer das Gegenüber: hier ich in meiner „Eigenschaft“, hier Gott, und aus diesem Gegenüber sollen wir heraus zur Einheit, zur Gleichheit, zurück zu unserm Ursprung. Das ist der für die Mystik entscheidende Punkt: wir müssen schon der Wahrheit gleich sein, wenn wir sie verstehen sollen! Von diesem Ursprungs-Sein sagt Eckhart: „Da ich stund in meiner ersten Ursache, da hatte ich keinen Gott und da war ich meiner selbst Ursache; ich wollte nicht, ich begehrte nicht, denn ich war ein ledig Sein und ein Erkennen meiner selbst im rechten Genuß der Wahrheit“ (Qu. S. 34, 30 ff.). Dieser Anfang und Ursprung, das ist das Ziel, auf das alles Denken, alle Frömmigkeit des Meisters hineilt — das ist eigentlich der Gegenstand all seiner Predigt. Da ich war in meiner ersten Ursache — wir hören den geschulten Scholastiker, der von Gott als der *prima causa* redet, dem vollkommenen Sein und der reinen Wirkkraft, dem *perfectum esse* und *actus purus*, in dem alle Dinge zuvor ihr Wesen haben, ehe sie in die Erscheinung der Geschöpflichkeit treten. Auch Thomas weiß von diesem ewigen Wesen Gottes Aussagen zu machen, in dem Sein und Wirken, Wahrheit und Güte vollkommen eines sind, auch er redet zunächst von Gott, ehe er von der Trinität redet — aber diese Spekulationen über Gott an sich und in sich stehen doch im Hintergrunde einer Lehre von Gott, dem Schöpfer, und uns, den Geschöpfen, und hier betont Thomas bei allem Nachdruck, mit dem er von der Wesensbeziehung zwischen Gott und Mensch, von unsrer Gottebenbildlichkeit spricht, doch stark den Abstand, der das Geschöpf vom Schöpfer trennt — wohl sind wir nach Gottes Bild geschaffen und zu Gottes Bild hin geschaffen, aber es besteht doch nur eine *analogia entis*, keine Identität. Nur der Sohn ist wirklich *imago*, wir sind *ad imaginem*. Eckhart hat diese thomistischen Gedankengänge aufgenommen und mit Selbstverständlichkeit gehandhabt, zugleich aber sucht er hinter sie vorzustoßen in den Urgrund des ewigen Gott-Wesens, wo noch nicht Verhältnis, Beziehung, Gegenüber von Vater, Sohn und Geist war, noch nicht Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf, sondern ein ewiges, ungeteiltes eines Sein. „Da ich stund in meiner ersten Ursache“ — auch Thomas spricht von Gott als der *prima causa*, der alles Geschaffene als *secundae causae* gegenübersteht — es ist eine Beziehung, in der die Verschiedenheit betont wird: Gott bleibt der Ferne, in den Geschöpfen ist ein Widerstrahl seiner Vollkommenheit, aber eben nur *analogice*⁹⁾. Eckhart dringt darüber hinaus in das eine ursprüngliche Sein, in dem noch kein Gegenüber, sondern vollkommene

⁹⁾ Vgl. O. Piper, Die Grundlagen der Eckhartischen Theologie, Theol. Blätter, 1935, Heft 7/8, Sp. 180.

Einheit ist. „Da ich stund in meiner ersten Ursache, da hatte ich keinen Gott, da war ich meiner selbst Ursache“, da war ich noch jenseits des Gegensatzes von Schöpfer und Geschöpf. Eckhart kennt die thomistische Lehre vom Schöpfer und Geschöpf und ihrem Analogieverhältnis, er macht sie sich zu eigen und entwickelt sie in mannigfaltigen Bildern, aber sie bleibt für ihn etwas Vorläufiges, Vordergründiges. Hinter Gott den Schöpfer dringt er vor in den Urgrund des göttlichen Wesens, in die Gottheit. Von Gottes Gottheit, die jenseits aller Unterschiede, jenseits der Beziehung zur Schöpfung liegt, heißt es: „Gott ist weder Wesen noch Vernunft, noch erkennet er dies oder das [denn sein Erkennen richtet sich nicht bald hierauf, bald darauf, sondern indem er ist und sich selbst erkennt, erkennt er alle Dinge]. Darum ist Gott ledig aller Dinge, und darum „i st“ er alle Dinge in einem“ (Qu. S. 36, 22 ff.). Gottes Gottheit ist nicht leeres Sein, sondern alles, was ist, hat sein Sein in Ihm. Kreatürliches, aus Gott herausgetretenes, herausgeflissenes Sein ist in Wahrheit Nicht-Sein. Wohin kann das Sein aus Gott ausgehen als in das Nicht-Sein, in die Nichtigkeit? „Gott und Gottheit ist voneinander unterschieden so fern wie Himmel und Erde. Ich spreche noch mehr: (schon) der innere und der äußere Mensch, die haben einen so großen Unterschied wie Himmel und Erde. Gott und Gottheit hat einen Unterschied, viel tausend Meilen darüber. Gott wird und ent-wird“, aber in der Gottheit ist nicht Werden und Entwerden, sondern ewiges Sein (Pfeiffer, S. 180, 15 ff.). Dieses ewige Sein der Gottheit ist nun aber nicht eine leere Abstraktion, rein negativ zu bestimmen, sondern es ist für Eckhart lebendig erfüllte Wirklichkeit. Er kann nur in Paradoxien von dem reden, was er hier meint. So heißt es in der Predigt über Matth. 20, 28 (Pfeiffer, Nr. 56, S. 179 ff.): „Alles das, das in der Gottheit ist, das ist eines (unum) . . . Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht, sie hat nicht zu wirken, in ihr ist kein Werk. Sie schaut nie aus nach einem Werk. Gott und Gottheit hat ihren Unterschied am Wirken und Nichtwirken“ (Pfeiffer, S. 181, 9 ff.). Da meint Eckhart mit Wirken das Tun des Schöpfers, der das Werk aus sich heraus setzt in Selbstständigkeit, in „Eigenschaft“, in das Gegenüber. Aber dann kann er auch wieder von diesem Schöpfer-Werk das eigentliche Werk Gottes, das Wirken als Wesen der Gottheit unterscheiden. Und dann heißt es: „Da Gott [in seiner Gottheit] Himmel, Erde und alle Kreaturen schuf, da wirkte Gott nicht, er hatte nicht zu wirken, in ihm war auch kein Werk . . . Schöpfen ist ein leicht Ding, das tut man, wenn und wie man will [das ist nicht notwendig, sondern gleichsam in das freie Belieben des Schöpfers gestellt, zu-fällig, Fontin-

gent]. Aber das ich mache, das mache ich mit mir selbst und in mir selbst und drücke mein Bild zumal darein" — so hat Gott vor aller Schöpfung in seiner Gottheit, im Rat der heiligen Dreifaltigkeit die Seele gemacht, sich selber gleich. „Da Gott [in seiner Gottheit] den Menschen machte, da wirkte er in der Seele sein gleiches Werk, sein wirkendes und immerwährendes Werk. Das Werk war so groß, daß es nichts anderes war denn die Seele: die war das Werk Gottes. Gottes Natur, sein Wesen und seine Gottheit hanget daran, daß er muß wirken in der Seele". Das heißt: Gottes Gottheit, sein Wesen ist Wirklichkeit, Wirksamkeit, Aktivität, und die Seele ist nicht so Gottes Werk, daß sie nun als Geschöpf aus ihm herausträte und ihm gegenüberstände, sondern sie hat ihr Sein, ihr Wesen eben nur in dem Wirken Gottes. Die Seele ist ganz hineingenommen in den innergöttlichen Prozeß, in die Bewegung in der Gottheit, da Gott sich selbst erkennt, sich selbst liebt, in das Sein Gottes als actus purus. „Da Gott wirkt in der Seele, da minnet er sein Werk [d. h. sich selbst als Wirklichkeit]. Das Werk ist die Minne, und die Minne ist Gott [Wesen, Wirken, Minnen, Sein-selbst-genießen ist alles eins in Gott]. Gott minnet sich selbst und seine Natur, sein Wesen und seine Gottheit. In der Minne, da sich Gott minnet [und in die die Seele wesenhaft einbeschlossen ist, denn sie ist ja nichts anderes als eben diese Minne Gottes zu sich selbst], darinnen minnet er alle Kreaturen", und die Seele mit ihm, in ihm! Weil die Seele in ihrem innersten Wesen in dieser Einheit der Gottheit steht, darum steht sie jenseits aller Kreatürlichkeit. Kreatur-Sein, das heißt: von dem Schöpfer ausgegangen sein, nicht nur im Sinne des Ursprungs, sondern der Entfernung; aber die Seele in ihrem Wesensgrunde ist nicht aus Gott herausgegangen, kann auch nicht aus-gehen, sie ist in der Gottheit. Alle Kreatur muß und will zu Gott, ihrem Ursprung, zurück. „Alle Kreaturen haben ihren Lauf auf ihre höchste Vollkommenheit." Es ist in der kreatürlichen Welt eine Bewegung heraus aus dem Eigen-Leben, zurück in das Gottes-Wesen. „Alle Kreaturen entziehen sich ihrem [Eigen-] Leben hin auf ihr Wesen." Die Seele steht über dieser Bewegung, ja sie wirkt als gott-wesentlich selbst diese Bewegung. „Ich alleine bereite alle Kreaturen wieder zu Gott." Indem die Seele die kreatürliche Welt nicht in ihrer Kreatürlichkeit, sondern in ihrem Wesen erkennt, bringt sie sie zu ihrem Ursprung zurück. Nicht nur über aller Kreatürlichkeit steht die Seele in ihrem Grunde, sondern auch jenseits Gottes, sofern er der Schöpfer ist. Als der Schöpfer ist Gott nicht ewig. „Denn ehe die Kreaturen waren, da war Gott nicht Gott, er war, der er war [vgl. Gottes Namen, den er Mose offenbart: Ich bin, der ich

bin!]. Da die Kreaturen wurden und empfingen ihr geschöpfliches Wesen, da war Gott nicht in ihm selber Gott, sondern in den Kreaturen war er Gott" (Qu. S. 35, 5 ff.). Ehe er Schöpfer der kreatürlichen Welt war, ist er in Ewigkeit der Eine in seiner Gottheit, und da ist die Seele bei ihm, eines mit ihm (Eckhart schiebt hier eine Sicherung ein, mit der er sich gegen eine pantheistische Verschmelzung von Gott und Seele verwahren will — er braucht das Bild vom Spiegel, indem die Sonne wirklich darin ist, und der Spiegel bleibt doch Spiegel — so bleibt die Seele, die in Gott ist, Seele, und ist doch ganz von Gott erfüllt und mit ihm eines. Die Schranke, die in der Lehre von der analogia entis liegt, soll gewahrt bleiben! Eckhart will bei der Lehre seiner Kirche bleiben. Aber man hat das Gefühl, daß ihn hier die Autorität der Kirche vor den in seinem Denken angelegten letzten Konsequenzen zurückschrecken läßt). So verstehen wir denn sein Wort: Da ich stund in meiner ersten Ursache, da hatte ich keinen Gott — ich war ja in Gott und Gott in mir, ich war (in der Einheit mit Gott) meiner selbst Ursache — ich war ein ledig Sein, das absolute esse, Sein ohne alle begrenzenden Bestimmungen; ich erkannte mich selbst, ich war in der Seligkeit vollkommen erfüllten Seins. Wollen und Wesen waren eines — „hie stund ich ledig Gottes und aller Dinge.“ Das ist das Sein der Seele bei Gott in Freiheit, ehe sie aus ihm heraustritt, „ausfließt“ in die kreatürliche Bindung, in die Nichtigkeit! Es ist ein großer Unterschied, einen Gott haben, und in dem ewigen Abgrund göttlichen Wesens sein. „Da die Kreaturen wurden und empfingen ihr geschaffenes Wesen, da war Gott nicht in ihm selber Gott, sondern in den Kreaturen war er Gott.“ Gott als der Schöpfer ist nicht „das vollmächtige Ende“, d. h. der finis finalis, der letzte Zweck, das summum bonum. Das liegt darüber hinaus, dahinter, im ewigen Abgrund göttlichen Wesens. Davon sagt Eckhart: wäre eine Fliege mit Vernunft begabt und könnte in diesen Abgrund des göttlichen Wesens zurückkehren, „Gott mit allem dem, was Gott ist, möchte nicht erfüllen noch genug tun der Fliege“. Das ist das Ziel: Gottes als des Schöpfers ledig werden, einkehren in den Grund der Gottheit, wo wir die Wahrheit selbst erkennen, ja wo unser Sein Erkenntnis der Wahrheit ist und Genuß ewiger Seligkeit, wo „die obersten Engel und die Fliegen und die Seelen gleich sind“, wo Wollen und Wesen, Erkennen und Genießen eines sind. Das ist geistliche Armut, „daß der Mensch also lebe, daß er so ledig sei seines eigenen Willen und des Willens Gottes, wie er war, da er nicht war [da er noch nicht Geschöpf war, sondern in der Einheit göttlichen Wesens]“ (Qu. S. 37, 10 ff.). Das ist die höchste Armut.

Noch einmal von demselben spricht Eckhart, wenn er nun neben die Ueberwindung des Eigen-Willens die Ueberwindung des Eigen-Wissens stellt. Das ist ein armer Mensch, der nicht weiß. Wollen und Wissen, Erkenntnis und Minne sind Kräfte in der Seele, sind Eigenschaften (habitus) aber „ein Ding ist in der Seele, von dem fließet aus Erkenntnis und Minne; das erkennet selbst nicht und minnet nicht so wie die Kräfte der Seele“. Dies „Ding in der Seele“ hat „weder vor noch nach“, es ist jenseits aller zeitlichen Bestimmtheit in der ewigen Gegenwart, im ewigen Nu, im nunc aeternum — da ist nicht Vergangenheit und Zukunft, nicht Gewinn und Verlust, sondern ewiges, gott erfülltes Sein. Darin steht der geistlich Arme, dahin dringt keine Anstrengung aller Kräfte der frommen Menschen, vielmehr gilt, der Mensch „soll also quitt und ledig sein alles Wissens, daß er nicht weiß noch erkennt, noch empfindet, daß Gott in ihm lebt (Eckhart ist eine Gefühlsmystik völlig fremd, die meint, über das bewußte Erkennen und Streben erhebe die Innigkeit des Gefühls, das gottbegeistert über sich selbst hinausgehoben, in ekstatischem Aufschwung die Gotteinigung erlebt — das Empfinden, Fühlen, Erleben ist ebenso vorläufig, kreatürlich, wie Wollen und Erkennen), ja noch mehr: er soll ledig sein aller Erkenntnis, die in ihm lebt. Denn da der Mensch stund in der ewigen Art Gottes, da lebte in ihm nicht ein anderes, was da lebte, das war er selber.“ Leben, Erkennen, Sein war da eines. In dieser ewigen Art Gottes, da weiß der Mensch nicht mehr, daß Gott in ihm wirkt, da gilt vielmehr von ihm, d. h. von dem „Ding in der Seele“, von dem Abgrund, von dem fünkeln: „es ist selbst dasselbe, das seiner selbst genießt nach der Weise Gottes“. Diese Armut des Nicht-Wissens und Nicht-Erkennens nennt Eckhart die klarste Armut. Die Klarheit, in der wir Gott schauen, liegt jenseits von Wollen und Erkennen (und Empfinden!).

Aber auch hier macht Eckhart noch nicht halt, sondern er sucht nicht nur dasselbe noch einmal von einer dritten Seite her zu sagen, vielmehr will er noch einen Schritt tiefer hineinführen in das Geheimnis der Gott-Wesentlichkeit. Kann man noch mehr sagen als dies, „daß der Mensch also ledig soll sein aller Dinge und aller Werke, beide, innerlich und äußerlich, also daß er möchte sein eine eigene Stätte Gottes, darinnen Gott möchte wirken“? Ja, Eckhart geht noch weiter: stände der Mensch ledig aller Kreaturen, ja seiner selbst und Gottes (des Schöpfers) und hätte er das noch, daß Gott in ihm eine Stätte fände zu wirken, der Mensch wäre noch nicht arm in der „nächsten“ Armut (in der Armut, die dem Geheimnis ganz nahe ist). Das will Gott nicht, daß der Mensch

in sich eine Stätte habe, die empfänglich ist für Gottes Wirken, daß der Mensch in seinem Innersten ein Organ entdecke, das auf Gott gestimmt ist, für Gott aufgeschlossen — sondern „das ist eine Armut des Geistes, daß der Mensch also ledig stände Gottes und aller seiner Werke: wollte Gott wirken in der Seele, daß er [Gott] selbst die Stätte sei, darinnen er wirken will, und dies täte er gerne (Qu. S. 37, 27). Da ist dann völlige Einheit: Gott ist es, der da wirkt, und Gott ist es, der da leidet sein eigen Werk, und Gott ist die eigene Stätte seiner Werke — Wirken und Leiden sind eins im ewigen Sein Gottes. Da ist kein Gegenüber mehr, sondern in dieser Armut erreicht der Mensch „das ewige Wesen, das er gewesen ist und das er nun ist und das er ewig bleiben soll“, alle begrenzenden Maßstäbe von Raum und Zeit fallen dahin, es ist nur noch das ewige erfüllte Sein Gottes in sich selbst, die ewige Bewegung Gottes in sich selbst. Hier stehen wir vor dem Letzten und Tiefsten und — Gefährlichsten, was Meister Eckhart lehrt, und worauf alles hinzielt: vor seiner Anschauung vom Seelenfünkeln, der Seelenburg, dem Abgrund, der stillen Wüste, oder wie immer er es nennt, da die Seele „hindurchgebrochen“ ist in ihr Wesen, in Gott⁷⁾. Hier ist alles Reden wirklich ein Stammeln, die Worte und Bilder müssen sich überbieten, um annähernd diese Wirklichkeit zu fassen: Gott in der Seele und die Seele in Gott. Ganz ähnlich wie in unserer Predigt von der geistlichen Armut spricht Eckhart in der berühmten, oben erwähnten Predigt davon, die nur locker anknüpft an den Text: Intravit Jesus in quoddam castellum (Luk. 10, 38) — Jesus trat ein in ein Kastell, ein „burgelin“, das ist eben: in den Seelengrund. Auch hier sucht er schrittweise das Geheimnis zu fassen. Er spricht zunächst von einer geistlichen Kraft in der Seele, in der ist Gott allzumal grünend und blühend in aller der Freude und in aller der Ehre, die er in sich selbst ist. Das ist die Kraft, in der der ewige Vater seinen ewigen Sohn gebiert ohne Unterlaß — das Geheimnis der innergöttlichen Trinität: Gott erkennt sich selbst, und dies Erkennen ist ein Zeugen; da Gott sich selbst erkennt, erkennt und zeugt der Vater den Sohn — dies Geheimnis ist Wirklichkeit in der geistlichen Erkenntnis der Seele, die sich selbst in Gott und Gott in sich erkennt — in dieser geistlichen Erkenntnis hat die Seele teil an Gottes Gottheit, „also daß diese Kraft mitgebärend ist den Sohn des Vaters und sich selber (als) denselben Sohn in der einigen Kraft des Vaters“ (A. d. f. S. 32, 1 ff.). In dieser Kraft ist Gott als in dem ewigen Nu, im nunc aeternum, in dieser Kraft ist der Mensch der Zeitlichkeit, dem Altern und

⁷⁾ „Wenn ich wieder in Gott komme . . ., so ist mein Durchbrechen viel edler denn mein Ausfließen“, Pfeiffer Nr. 56, S. 181, 3 ff.

Vergehen entnommen. Da wohnet er mit Gott in einem Lichte, da ist nicht Streben, nicht Leiden, sondern eine gleiche Ewigkeit⁸⁾. Und neben die Kraft der Erkenntnis, die oberste Vernunft, stellt Eckhart die Kraft des Willens, auch von ihr gilt: „In dieser Kraft ist Gott ohne Unterlaß glimmend und brennend mit all seinem Reichtum und aller seiner Süßigkeit und mit aller seiner Wonne.“ Einen Augenblick in diese Wonne und Freude hineingeschaut, das wiegt alles Leiden des Lebens auf! Aber diese Kräfte sind noch nicht das Letzte. Das Letzte — Eckhart hat davon gesprochen als von der Burg in der Seele, vom Licht des Geistes, vom Fünkeln, vom Güter des Geistes — nun reichen ihm all diese Bilder nicht mehr zu: „es ist weder dies noch das. Und es ist doch ein „etwas“: das ist höher über den Unterschieden von diesem und jenem als der Himmel über der Erde ist.“ Jede, auch die edelste Bezeichnung dafür wäre eine Begrenzung, die an die Sache nicht herankäme. „Es ist von allen Namen frei und von allen Formen bloß, ledig und frei zumal, wie Gott ledig und frei ist in ihm selber. Es ist so ganz eines und einfältig, wie Gott eines und einfältig ist.“ So eines und einfältig ist dieses „burgelin“, so enthoben über alle Kräfte der Seele, daß auch die edelsten Kräfte, von denen zuvor die Rede war, da nicht heranreichen, ja Gott selbst nicht (nach seiner der Kreatur zugewandten Seite). „Gott Vater selber schauet da nimmer hinein auch nur einen Augenblick und hat noch nie da hineingeschaut“, sofern er selbst bestimmt und das heißt: begrenzt ist nach „Eigenschaft seiner Personen“. Das Geheimnis der Gottheit liegt noch jenseits der trinitarischen Bewegtheit — „soll immer Gott darein schauen, es muß ihm kosten alle seine göttlichen Namen und seine persönlichen Eigenschaften [als Vater, Sohn und Geist]: das muß er alles zuvor lassen, soll immer er mehr darein schauen. Sondern wie er ist einfältig Eines, ohne alle Bestimmung und Eigenschaft — da ist er nicht Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne, und ist doch ein Etwas, das ist über dem Gegensatz von dies und das“⁹⁾. „Mit dem Teile ist die Seele Gott gleich, und anders nicht.“

⁸⁾ Vgl. hierzu und zu dem folgenden Satz: „Diesem Menschen ist wahrhaftig das Wundern genommen“ die Erklärung von Quint, A.D.f. S. 35: „Diesem Menschen [der in der Kraft der obersten Vernunft mit Gott geeint ist] ist alles Verwundern genommen, d. h. nichts kann ihn mehr verwundern, es gibt kein Wunder mehr für ihn, und zwar deshalb, weil alle Dinge wesentlich in ihm sind, weil also nichts ihm mehr begegnen kann, was nicht wesentlich schon in ihm stünde. Deshalb kann Zukünftiges oder ein Zufall ihm nichts Neues eintragen, einfach deshalb nicht, weil es in dem Nun der Ewigkeit, in dem er lebt, kein Vergangenes und kein Zukünftiges mehr gibt.“

⁹⁾ A.D.f. S. 43, 7ff. O. Karrer korrigiert nach der Rechtfertigungsschrift (vgl. seine Ausgabe S. 75): „... Da ist nicht Vater noch Sohn, noch Heiliger Geist — in diesem Sinne kann er einziehen in jenes Eine, das ich Burg nenne.“

Das ist der Kernpunkt Eckhartscher Mystik. Und wir fragen: was hat das noch mit der christlichen Botschaft zu tun? Wir haben Eckharts Gedanken folgen können, ohne von Sünde und Gnade, ohne von Rechtfertigung und Erlösung in Christus zu sprechen. Nicht als ob Eckhardt davon nicht zu sagen wüßte — das alles ist für ihn auch Wahrheit, er ist darin durchaus orthodox, das heißt: er lehrt darüber wie ein römischer Katholik (genauer: wie Thomas) — und wer das verschweigt und meint, Eckhart wisse nicht von Sünde und Gnade, der verfälscht sein Bild. Aber freilich: das alles bleibt für ihn ebenso vorläufig und vordergründig wie die orthodoxe römische Ethik mit ihrer Tugendlehre — das alles ist nicht das Eigentliche, sondern nur Vorstufe. In unserer Predigt stellt Eckhart selbst die Frage, wie diese seine Verkündigung sich verhalte zu dem Worte des Paulus: Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin! Und er sagt: ja, meine Rede „schwimmt über der Gnade“, wie über den menschlichen Kräften: Verstehen, Wollen, Begehren. Die Gnade hat es mit diesen Kräften des Menschen zu tun. Sie bringt sie bis zu dem Punkte, wo „die Einfalt das Wesen zur Vollendung bringt“, d. h. wo Gott selbst in seiner Gottheit einfältig eins ist mit dem Wesen des Menschen — da hat dann die Gnade ihr Werk vollbracht. So lange die Gnade im Menschen wirkt, hat der Mensch noch eine Stätte, in der Gott wirken mag. Da ist noch „Unterschied“, da ist noch Gegenüber. Aber darüber gilt es, hinauszukommen. „Nun, so bitte ich Gott, daß er mich quitt mache Gottes, denn mein wesentlich Wesen ist über Gott, nach dem, daß wir Gott nehmen als Schöpfer, als Beginn der Kreaturen; denn in demselben Wesen Gottes, da Gott ist über allem Wesen und über Unterscheidung, da war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber“, und dies

Vgl. zum Verständnis der ganzen Stelle Quints Anmerkung in der A.D.F. S. 41: Während Eckhart sonst gewöhnlich die Geburt des Sohnes als das tiefste Geheimnis in das innerste Wesen, das Seelenfunklein, verlegt, geht er hier auch darüber noch hinaus und schreibt sie als auch noch etwas Vorläufiges der Kraft der Vernunft zu. „In dieser Predigt sucht er das Höchste und Letzte von der unio mystica auszusagen. Diese unio aber ist die Einigung des schlecht-hin einfältigen Seelengrundes mit dem schlecht-hin einfältigen, wüsten Grunde der Gottheit jenseits von deren Entfaltung in die drei Personen, natürlich als Erfolg der Sohnesgeburt in der Seele. Diese aber als Eingang der Gottheit mit „persönlicher Eigenschaft“, das nicht das Letzte und Höchste ist, mußte E. hier um der Möglichkeit einer Steigerung willen in die oberste Kraft, in die oberste Vernunft, verlegen, wobei allerdings betont werden muß, daß nach E. auch das Wesen der Seele, der Seelengrund, das Bürglein, intelligibler Natur ist.“ Quint weist auf die Zusammenfassung hin, die E. selbst diesen Gedanken in der Rechtfertigungsschrift (II. 4. art. 13) gibt: Der Intellekt faßt Gott als das Wahre, der Wille als das Gute — das aber sind nur Potenzen in der Seele, dahinter liegt das Wesen, dem allein sich Gottes Sein wesentlich mitteilt (ratione esse illabitur essentiae animae).

mein Erkennen meiner selbst in Gott war schöpferisches Erkennen — ich selbst in Gott war es, der beschloß, „diesen Menschen zu machen“, ich bin, nach meinem Wesen in der Gottheit, Schöpfer meiner selbst in der Kreatürlichkeit — „so bin ich meiner selbst Ursache nach meinem Wesen, das ewig ist, und nicht nach meinem Werden, das zeitlich ist.“ Auch die Gnade ist zeitlich und hat es mit dem Menschen als Kreatur zu tun. Jenseits davon, „dort, wo Gott über alles bestimmbare Wesen unterschiedlos als Gottheit hinausliegt“ (Qu. S. 38, in essentia Dei, ubi Deus est super essentiam — sogar „Sein“, „Wesenheit“ ist noch eine unzureichende Bezeichnung für diese letzte Wirklichkeit, die in Worten nicht zu fassen ist!) — dort geschieht, oder besser: ist Ereignis die ewige Geburt der Seele! Ewige Geburt — nur so paradox kann man von dem Geheimnis sprechen. Diese Geburt ist kein Anfang, sondern ein Sein über den Gegensätzen von Anfang und Ende, von heute und morgen — aber eben nicht ein ruhendes Sein, sondern Bewegung, schöpferisches Leben (daher: Geburt!). Das kreatürliche Sein, „was ich bin nach der Zeit, das soll sterben und soll zunichte werden“, es ist dem Tode verfallen; aber „nach meiner ewigen Geburt Weise, da bin ich ewiglich gewesen und bin nun und soll ewiglich bleiben“ — da bin ich nicht nur Ursache meiner selbst in meiner Geschöpflichkeit, sondern aller Dinge, ja Gottes selbst, sofern er Schöpfer ist. „Und hätte ich gewollt [in der Freiheit meines ewigen Seins in der Gottheit], ich wäre nicht [als Geschöpf] noch alle Dinge, und wäre ich nicht und wären alle Dinge nicht, so wäre auch Gott nicht. Daß Gott Gott [Schöpfer] ist, des bin ich eine Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht Gott.“ Das ist ein Geheimnis, „dies zu wissen [zu verstehen] ist nicht not.“ Es braucht kaum mehr gesagt zu werden, daß diese kühne Lehre nichts zu tun hat mit modernen Anschauungen, nach denen der Mensch sich seinen Gott selbst schafft, Gott nur ein Reflex der (adligen, rassistischen oder wie immer man sie bestimmt) Seele ist. Eckharts Gedanken sind nur zu verstehen in dem Zusammenhange dieses leidenschaftlichen Bemühens des Mystikers, hinter den Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf noch vorzudringen in die letzte Wirklichkeit, wo es keinen Gegensatz mehr gibt, sondern nur noch die Einheit der Gott-Wesentlichkeit, die erfüllte Wirklichkeit der Gottheit als des Einen, Wahren, Weisen und Guten. Dahin „durchzubrechen“, das ist der Sinn seiner Mystik. Durchbrechen aus allen Bindungen der Geschöpflichkeit, die doch eben Bindung in der Gottferne, Verschiedenheit, im Gegensatz, in der Nichtigkeit bedeuten — durchbrechen in das Wesen der Gottheit, darum allein geht es. „Denn ich empfangen

in diesem Durchbrechen, daß ich und Gott eins sind." Da bin ich „eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt“, da bin ich, was Gott ist, *causa movens, non mota* — reine Aktivität, vollkommenes Sein, „Werdemächtigkeit“ (Piper). „Allhier ist Gott mit dem Geiste eins, und das ist die nächste [= Gott nächste] Armut, die man finden mag.“

Wir sind Eckharts Gedanken an Hand einer seiner Predigten gefolgt. Dabei sind nicht alle Probleme seiner Lehre zu Worte gekommen. Aber sein zentrales Anliegen, um das all sein Denken kreist, ist in dieser Predigt in besonderer Eindringlichkeit ausgesprochen. Eine kritische Würdigung wäre nicht schwer. Die entscheidende Frage ist schon angedeutet: ist es uns erlaubt, über die Gnade, über die Grenze unseres Geschöpf-Seins, über das uns gesprochene Wort hinaus durchzubringen in das Geheimnis der Gottheit Gottes? Ist dieser Weg nicht, trotz allen Sicherungen, die Eckhart einschaltet und mit denen er seine Rechtgläubigkeit im Raume der römischen Kirche zu wahren sucht, jedenfalls unevangelisch? Die Antwort auf solche Fragen kann nicht zweifelhaft sein. Doch auch bei der schärfsten grundsätzlichen Kritik stehen wir in Ehrfurcht vor den Zeugnissen nicht nur eines genialen Denkens, das in seiner unerbittlich ins Letzte vorstoßenden Sachlichkeit uns deutsch erscheint, sondern ebenso eines Lebens, das in entschlossener Hingabe nur auf eines gerichtet war: zu begreifen und zu ergreifen das Geheimnis Gottes. Mag über der Predigt Eckharts das Wort, das er auslegen wollte, fast vergessen sein, mag uns fast schwindeln vor der Kühnheit der Gedanken, mit denen dieser reiche Geist zur Wahrheit durchzubringen sich müht — wir dürfen dies sein Denken und Mühen doch gestellt wissen unter das Wort, das er auslegen wollte, und das nun selbst über all diesen Bemühungen steht, allen Reichtum des Geistes in seiner Unzulänglichkeit aufdeckt, und in all dem Reichtum doch eine letzte, kindliche Armut sichtbar macht: Selig die Armen, die nicht „im Geiste“ sind, aber denen der Heilige Geist ihre Armut offenbar macht — ihrer ist das Himmelreich! Luther hat zu diesem Worte in der Predigt vom Allerheiligentage 1522 gesagt: die geistlich Armen seien die, die wissen um das erste Gebot, die wissen darum, daß Gott der Herr allein Gott sein will und keinen Götzendienst neben sich duldet.

Wie Luther an die Einzelauslegung der Seligpreisungen geht, betont er (W. A. 10 III, 400 ff.) einmal, daß es sich hier um Evangelium, nicht um Gesetz handle, nicht um Gebote, sondern um ein Geschrei von Christo, seiner Wohltat und Hilfe! Es ist die Wohltat und Güte Gottes, daß Christus der blinden Seele die Augen auf tut und lehret sie das Gebot Gottes erkennen! Zum andern, daß

hier nicht eine Lohn- und Verdienstethik gepredigt wird — die Verheißungen des Himmelreichs ist nicht Verheißung des Lohnes, den wir verdienen sollen, sondern „eine liebliche Reizung und Lockung, damit uns Gott lustig macht, fromm zu sein“ —, wir sollen den Lohn nicht suchen, nicht um seinetwillen fromm sein, aber er folgt von selbst, so daß auf das böse Leben die Hölle folgt. Luther ist mit Eckhart eins in der Bekämpfung der Werkerei, des Perfektionismus, aber er überwindet das Gesetz nicht dadurch, daß er es vergeistigt und verinnerlicht, sondern dadurch, daß er es im Evangelium aufgehoben und erfüllt sieht. So sind ihm die Seligpreisungen „eine Auslegung der 10 Gebote“, die erste Seligpreisung legt das 1. Gebot dahin aus, daß man „im Herzen an keinem Ding, an keiner Creatur auf dem Erdboden kleben soll, sondern bloß sein mit freiem Herzen und allein halten (sc. an Gott).“ Auch für Luther geht es um das „Bloß sein“, wie Eckhart vom Ledig-Werden spricht. Aber dieses Los-Werden von „Eigenschaft“ und Eigensucht zur Freiheit geschieht nicht durch Einkehr und Sein-selbst-inne-Werden des Geistes, sondern allein im Gehorsam des Glaubens, im Hören des Wortes, in der Bindung unter Gott! Bei Eckhart bleibt die Seele trotz aller Bemühung, über sich hinauszukommen, letztlich doch bei sich selbst, die Armut im Geiste ist eine Haltung des menschlichen, gottverwandten Geistes, der Gegensatz von Menscheng Geist und Heiligem Geist ist ausgelöscht! Für Luther handelt es sich bei der Armut im Geiste wie bei allen Seligpreisungen um das Werk des Heiligen Geistes, vgl. W. A. 32, 309, 33 ff. (Auslegung von Matth. 5 ff. vom Jahre 1532): „Er zeigt aber eben mit diesen Worten, daß niemand solches fasset, er sei denn vorhin ein rechter Christ. Denn beide, dies Stück und alle ander, die hernach folgen, sind eitel Früchte des Glaubens, die der Heilige Geist selbst im Herzen schaffen muß. Wo nu der Glaube nicht ist, da wird das Himmelreich auch wohl außen bleiben, noch geistlich Armut, Sanftmut usw. folgen.“ So hört Luther aus der ersten Seligpreisung die schlichte, von aller mystischen Spekulation entfernte Weisung zu einem Leben im Glauben, der lebt allein von dem Reichtum des göttlichen Lebens: „Wer hie und dort genug will haben, der denke, daß er nicht so geize und frage, sondern nehme an und brauche, was Gott gibt, und nähre sich seiner Arbeit im Glauben: so hat er hie das Paradies, und das Himmelreich gar, wie St. Paulus auch saget 1. Tim. 4: Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nutz, und hat die Verheißung nicht allein dieses, sondern auch des zukünftigen Lebens“ (W. A., 32, S. 311, 5 ff.). Eine Auslegung Luthers zu den Seligpreisungen ist uns außer den angeführten noch erhalten in einer Nachschrift der Predigt vom 1. 11. 1519 durch Joh. Poliander (Grammann, den Dichter von „Nun lob mein Seel den Herren“), W. A. 9, 416 ff. Hier bleibt Luther noch am stärksten im überlieferten Schema, wenn er eine dreifache Armut unterscheidet: die äußere Armut, die innere Armut (die frei ist von der Bindung an jeglichen Reichtum, die hat, als hätte sie nicht, und mit Hiob das Liedlein singen kann: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen), und schließlich die Verbindung von beiden (extra et intra pauperes, qui nec habent nec cupiunt). Diese Darlegung ist wenigstens in der Nachschrift von Poliander nicht gegen ein gesetzliches Mißverständnis gesichert. Zum Schluß freilich wird doch deutlich, daß es sich bei der geistlichen Armut nicht um eine vom Menschen geforderte Haltung handelt, sondern um den Christenstand, in den Gott uns versetzt, der demütigt, um zu erhöhen, tötet, um zu retten usw., daß also die Predigt von der geistlichen Armut zur theologia crucis gehört. — Die Predigt in Veit Dietrichs Hauspostille von 1544 zum 27. Sonntag nach Trin. (W. A. 52, 552 ff.) kann nicht ohne weiteres für Luther in Anspruch genommen werden (die Quelle ist nicht nachzuweisen). Jedenfalls aber ist sie ein

Zeugnis für das evangelische Verständnis der Bergpredigt. Die geistlich Armen sind, „die nicht sicher sind, die Gott vor Augen haben, nicht in Wind hinleben wie die Welt, sondern haben acht auf all ihr Tun und Lassen, halten es fein gegen das Wort und sehen, wie die Natur durch die Sünde so verderbt ist . . .“ Die geistliche Armut ist die Zerschlagenheit und Zerbrochenheit des Sünders, der allein lebt von dem tröstlichen und glaubensschaffenden Wort Christi. Am Worte Gottes wird unsere Armut offenbar, und das Wort Gottes allein macht unsre Armut reich — das ist der Gegensatz zu aller Mystik, auch der des Meister Eckhart.

Gegen den Götzendienst hat Meister Eckhart gepredigt und gelehrt, gegen die Götzen, die das fromme Ich in seinem guten Willen und in seinen edlen Kräften anbetet — daß sein Durchbrechen in den Abgrund, da Gott in der Seele sei, auch noch ein letzter, verfeinerter Götzendienst ist, muß freilich bei aller Ehrfurcht noch deutlich gesagt werden. Weder der Aktivismus eines sogenannten Tatchristentums noch die Innerlichkeit mystischer Versenkung brechen durch zu Gott — all diese Versuche sind als Götzendienst gerichtet, aber über ihnen steht die Botschaft: Der Durchbruch ist vollzogen — „unser Durchbrecher ist nunmehr vorhanden: Er, der Sohn Gottes, er machet recht frei!“ Nicht die Seelenburg suchen wir, in der Gott und Mensch eines sind, sondern den bekennen wir als unser feste Burg, der uns gegenüber steht als der Herr, und der sich doch unserer Armut nicht geschämt hat, der sich nicht schämt, uns Brüder zu heißen! Daß Er ja sagt zu unserer Armut und sich zu uns in all unserer Armut bekennt bis in die Armut des Kreuzes hinein, das ist das ganze Evangelium, und darüber wollen wir nicht hinaus!

Es mag verwunderlich erscheinen, daß wir am Tage nationalen Feierns dies Wort hören müssen: Selig die Armen! Aber es ist die Aufgabe der Kirche, unermüdlich nichts anderes zu verkündigen als das Wort Gottes, das unsere Armut aufdeckt und unter seine Verheißung stellt. Meister Eckhart muß es sich gefallen lassen, daß Gottes Wort sich mächtiger erweist als seine tiefsten und frommsten Gedanken! Wir müssen es uns immer wieder gefallen lassen, daß Gottes Wort uns unsern Reichtum zerschlägt! Wohl der Kirche, die immer neu unter dem Worte Gottes ihre Bettelarmut erfährt und in ihr den Reichtum der Gnade Gottes preisen kann! Und wohl dem Volke, das sich diesen armen Dienst der armen Kirche des reichen Christus gefallen läßt. —

Jahresbericht 1936/37.

Während in den früheren Jahren vorwiegend Anfangssemester und unter ihnen meist solche zu uns kamen, die noch eine oder mehrere Fremdsprachen zu erlernen hatten, erlangten im Studienjahr 1936/37 die älteren Studierenden das Uebergewicht. Das ergab eine ganz andere Schichtung in der Verteilung von Seminarübungen und Sprachkursen als bisher. Ich versuche, die Entwicklung in Zahlen zu veranschaulichen:

Im Sommersemester 1928 nahmen von 190 anwesenden Studenten 30 an Übungen, 180 an Sprachkursen teil,

im Sommersemester 1931 von 232 anwesenden Studenten 74 an Übungen, 180 an Sprachkursen,

im Sommersemester 1934 von 164 anwesenden Studenten 75 an Übungen, 116 an Sprachkursen,

im Sommersemester 1937 von 128 anwesenden Studenten*) 166 an Übungen (d. h. also ein großer Teil an mehreren), 40 an Sprachkursen.

Es hat sich dabei gezeigt, daß durch den Eifer, theologische Studien im engeren Sinne zu treiben, auch der Ernst, den Sprachkursen zu obliegen, gestärkt wurde. Wir haben bei den Sprachexamina noch nie so günstige Erfolge erzielt wie im letzten Jahr. Am Schluß des Sommersemesters wurden die hebräischen und lateinischen Ergänzungsprüfungen von allen Teilnehmern bestanden, im griechischen Kurs wurde lediglich einer zurückgewiesen. Auch sonst hat sich die Lebensgemeinschaft zwischen den älteren und jüngeren Studierenden recht fruchtbar gestaltet.

In der Zahl der Anfänger ist wohl kein merklicher Rückgang festzustellen — es kamen im W.-S. 1936/37 40, im S.-S. 1937 10; er ist also noch nicht größer als der bei den anderen Studien — dagegen fehlen fast völlig die Absolventen der Oberrealschule. So kamen im Herbst 1936 die Hälfte aller Anfangssemester vom humanistischen Gymnasium und nur etwa ein Siebentel von der Oberrealschule. Dies mag hauptsächlich damit zusammenhängen, daß für den Absolventen einer realistischen Schule heute die Aussichten in den technischen und kaufmännischen Berufen so überaus günstig sind, daß er schon einen unwiderstehlichen Drang zur Theologie haben muß, um nicht dem Weg zu folgen, auf den seine Vorbildung ihn hinweist. Gleichgeblieben ist die Zusammensetzung nach der landschaftlichen Zugehörigkeit und im großen ganzen auch nach der Herkunft aus dem Elternhaus. Es möchte

*) Die Kandidaten sind hier nicht mitgezählt, da in den zum Vergleich herangezogenen Jahren keine Kandidaten hier waren.

freilich scheinen, als ob die Zahl der Bauernsöhne und der Söhne aus den akademischen Schichten etwas zugenommen hat. Erfreulicherweise ist auch das Gefühl einer inneren Zusammengehörigkeit untereinander und mit der Gemeinde Bethel und das Bewußtsein, verantwortlich in der Kirche zu stehen, genau so lebendig geblieben wie in den vorhergehenden Semestern. Daher waren wir von irgendwelchen Krisen innerhalb der Studentenschaft verschont. Die Versuche der Studentenschaft, mit eigenen Kräften der Gemeinde Bethel und der Nachbargemeinde Bielefeld zu dienen, wurden kräftig fortgesetzt. Zu der schon lange bestehenden Übung, am Wochenschluß den Bielefelder Gemeinden durch die sogenannte Blätterkurrende sowie durch die Posaunen- und Singkurrende zu dienen, trat eine stärkere Mitarbeit in dem Dienst an der Jugend. Beide Arbeiten werden im engsten Zusammenhang mit der Pfarrerschaft von Bielefeld und Bethel durchgeführt. Der Kreisjugendpfarrer von Bielefeld und jeweilig einer der Pfarrer von der Neustädter, Altstadt- und Paulusgemeinde stehen ebenso wie der Gemeindepfarrer von Bethel in engster Arbeitsgemeinschaft mit den Führern der Kurrende und des Jugenddienstes. Diese Arbeitsgemeinschaft hat sich als sehr anregend und als sehr fruchtbar erwiesen. Besonders erfreut es unsere Studenten, daß sie auch den Bielefelder Kirchen mit ihrem Singchor und Posaunenchor dienen dürfen und von den Gemeinden durch Gaben in ihrer Arbeit an der Gemeinde unterstützt werden.

Auch die Zusammenarbeit mit der Diakonie in Bethel ist rege gepflegt worden. Es war nicht nur möglich, an Brüderabenden des Bruderhauses Nazareth teilzunehmen, es kam auch ein Kreis von Brüdern und von freiwilligen Helfern aus der Studentenschaft im Remter zusammen, um sich über die gemeinsamen Erfahrungen in der Krankenpflege auszusprechen. Soweit es die Verpflichtungen gegenüber dem Seeresdienst zuließen, haben sich auch wieder eine ganze Reihe von Studenten am Schluß des Semesters für die Sommerferien Nazareth als freie Helfer zur Verfügung gestellt.

Die Beziehungen zum Ravensberger Land wurden ganz so lebendig in der Art gepflegt wie es Vater Bodelschwingh bei seinen ersten Aufrufen zur Gründung der Theologischen Schule im Ravensberger Land vorausgeschaut hat. Die Studenten zogen mit ihren Dozenten nach Dankersen, um dort das reiche liturgische Leben kennenzulernen, nach Minden, Mennighüffen und Herford, um an den Kirchentagen und Konferenzen teilzunehmen, und dann und wann auch in kleineren Gruppen zu den kirchlichen Festen der Umgebung. Darüber ging der

Zusammenhang mit der Kirche im ganzen Deutschen Reiche nicht verloren. Da alle deutschen Landschaften vertreten waren, wurde jeweilig über die verschiedenen Verhältnisse in den verschiedenen Landeskirchen berichtet. Auch kam im Winter einmal der Studentensekretär Martin Fischer zu den Studenten zu Besuch, und im Sommer Lic. Gollwitzer vom Studentenamt des Rates der altpreußischen Union. Auch trafen sich die Studenten im Wintersemester und im Sommersemester je einmal mit der Studentenschaft von Münster. Auch die Vorträge des Semesters suchten der Aufgabe zu genügen, die Studenten nicht nur mit den Gegenwartsaufgaben von Bethel, sondern auch mit den Aufgaben des kirchlichen Lebens überhaupt in Beziehung zu bringen.

Zum erstenmal seit drei Jahren studierten wieder Studentinnen an unserer Schule. Die Studentinnen waren Ostern 1934 auf Wunsch der Leitung der Schule ausgewandert, weil Troas, wo sie wohnten, als Kameradschaftshaus für die Studentenschaft benötigt wurde. Auch glaubten wir, die Ausbildung der Theologin nicht mehr recht verantworten zu können, solange die Kirche keine entsprechenden Möglichkeiten, Frauen in ihren Dienst zu stellen, anbietet, und die Theologinnen von sich aus nicht eine Organisationsform schaffen, in der sie für den Dienst der Kirche im größeren Maße als bisher brauchbar sind. Wir sind ob dieses Beschlusses von den studierenden Frauen hart angegangen worden, haben uns aber nicht erschüttern lassen; denn es erschien uns unerlaubt, Gelegenheitslösungen zu unterstützen, statt die Bemühung um einen kirchlichen Weg zu fördern. Vor allem schien es nötig, die studierenden Frauen immer wieder darauf aufmerksam zu machen, daß sie schon während der Studienzzeit eine angemessene Lebensform suchen müßten und auch davor nicht zurückscheuen, den Dienst in der Kirche mit einer diakonischen Lebensweise zu verbinden. Wir haben dann von uns aus den Versuch gemacht, mit dem Diakonissenhaus Sarepta entsprechende Verhandlungen zu führen, die aber zu keinem entscheidenden Ergebnis führten. Da aber die Wünsche der Studentinnen, zu uns nach Bethel zu kommen, immer reger wurden, hielten wir es für richtig, die Schranken zu öffnen. Es fanden sich zu Beginn des Semesters 4 Studentinnen ein, die im engsten Kreise für sich zusammenlebten und nur am Wochenschluß und an den Feiern an der Kemtergemeinschaft Anteil nahmen. Wir werden den Kreis vorläufig nicht sehr erweitern können, haben aber bei den älteren Theologinnen, die schon Jahre und Jahrzehnte lang im Dienste der Kirche stehen, für unsere Pläne Verständnis gefunden. Darum hoffen wir, daß aus den

kleinen Anregungen, die wir geben, späterhin einmal fruchtbare Ergebnisse erwachsen möchten.

Die Grundform, nach der sich das Leben der Studentenschaft gestaltet, hat sich in den letzten Semestern nicht verändert. Wir leben nach den gleichen Grundsätzen wie in den früheren Jahren. An der Spitze der Studentenschaft steht der Senior, der jeweilig vom vorhergehenden Senior vorgeschlagen und vom Leiter der Schule bestätigt wird. Ihn unterstützen in seiner Arbeit die Senioren der einzelnen Häuser und die Leiter der verschiedenen Arbeitszweige wie Kurrende oder Jugenddienst. Seit S.-S. 1936 können nur die Studentenschaften an staatlichen Hochschule[n] zur deutschen Studentenschaft gehören, so daß wir als nicht staatliche Anstalt auszuscheiden hatten. Das hat zur Folge, daß die sogenannten Sportsemester nicht mehr angerechnet werden können. Wir haben aber trotzdem den Sportunterricht beibehalten und ihn auch für die ersten zwei Semester für verbindlich erklärt.

Auch das Studentenwerk, das uns in früheren Jahren erlaubte, die Studenten aus öffentlichen Mitteln zu unterstützen, ist damit fortgefallen. Da aber erfreulicherweise aus dem Kreise der Freunde unserer Schule immer wieder freiwillige Gaben bei uns eingelaufen, konnten wir im Wintersemester 1936/37 21 Studierende und im Sommersemester 1937 26 Studierende dadurch unterstützen, daß wir ihnen einen Freitisch gewährten oder in einzelnen Fällen auch die Studiengebühr erließen. Wir hoffen, daß wir diese Unterstützung auch weiterhin gewähren können.

Vor allem aber hoffen wir, daß die enge Arbeitsgemeinschaft zwischen Studenten und Dozenten erhalten bleibt. Sie kam nicht nur in der eifrigen Teilnahme an den Vorlesungen und Übungen, sondern vor allem auch in den regelmäßigen Bibelstunden zum Ausdruck. Jeden Montagabend versammelten sich die einzelnen Kreise in den verschiedenen Studentenheimen oder in den Wohnungen der einzelnen Dozenten. Die Kreise sind so gebildet, daß jeder Student irgendwie seinen Anschluß findet. Außerdem hatte sich noch ein besonderer Singkreis zusammengeschlossen, der nach der Tradition früherer Semester sich vornehmlich mit der Pflege der Kirchenmusik des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigte und dem liturgischen Leben in den Gottesdiensten und bei den Feiern der Studentenschaft diente. Die Betreuung dieses Kreises hatte im vergangenen Jahr Vikar Hans-Heinrich Wolf, der auch im Sommersemester dem dogmatischen Seminar als Hilfsassistent zugeteilt war.

Die Feiern der Schule waren durch den Ablauf des Jahres gegeben. Wir treffen uns jeweilig zu Beginn und zum Schluß des Semesters zu einer kleinen häuslichen Feier im Remter, außerdem am 30. Januar, wo diesmal Lic. Frick den Festvortrag hielt. Eine besondere Gedenkfeier widmeten wir in diesem Jahr dem ersten Leiter unserer Schule, D. Samuel Jaeger, dessen 10. Todestag wir am 14. Januar 1937 begingen. Dabei erzählten D. Walter Kähler und Dr. Georg Müller aus ihrer Zusammenarbeit mit dem unvergessenen Mann.

In die Gemeinschaft der Lehrer unserer Schule trat zu Beginn des Wintersemesters als neuer Mitarbeiter Vikar Reinhard Freese ein, der ebenso wie Hans-Heinrich Wolf aus dem Schülerkreis unserer Schule hervorgegangen ist. D. Brandt schied aus dem engeren Kreis des Lehrkörpers aus, da er die Leitung des Kandidatenkonviktes und die Betreuung der Gemeinde der Gefunden in Bethel übernahm. Er ist aber unser Mitarbeiter geblieben und hat nicht nur im Wintersemester sein Lehramt noch verwaltet, sondern wird auch künftighin uns mit Vorlesungen aus dem Neuen Testament und aus der praktischen Theologie dienen, wofür wir ihm besonders dankbar sind. Dadurch kommt auch das Band, das unsere Schule mit der Bethelgemeinde verbindet, sichtbar zum Ausdruck. In das ordentliche Lehramt für das Neue Testament trat zu Beginn des Sommersemesters Lic. Günther Bornkamm ein, der nach Studien in Berlin und Marburg Dozent in Königsberg und Heidelberg gewesen war. Er wurde am 1. Juli 1937 in dem feierlichen Schlußgottesdienst unserer Schule vor der gesamten Zionsgemeinde durch Pastor von Bodelschwingh in sein Amt eingeführt. Da gleichzeitig der neu berufene Seelsorger der Krankengemeinde, Pastor Goffmann, eingeführt wurde, kam sichtbar zum Ausdruck, wie unsere Schule mit Bethel verbunden ist. Wir sind keine Insel in dem Leben von Bethel, sondern wir wissen, daß wir hier nicht nur gastlich aufgenommen, sondern brüderlich getragen werden. Und diese Verbundenheit mit der Zionsgemeinde in der Nähe und Ferne gibt unserer Schule ihren Salt und erinnert sie ständig an die notwendige und enge Verbindung, die zwischen Theologie, Gemeinde, Mission und Diakonie bestehen muß. Möge es uns geschenkt werden, diesen Zusammenhang immer tiefer zu erkennen, und es uns erlaubt sein, in dieser Weise auch künftighin weiter zu lernen und zu lehren.

Georg Merz.

Zahlen aus dem Berichtsjahre.

Die Zahl der Studenten im W.-S. 1936/37 betrug insgesamt 158, unter ihnen waren 23 Examenskandidaten. Von den 135 übrigen Studierenden waren 76 neu aufgenommen, 59 waren schon mindestens ein Semester in Bethel immatrikuliert.

Im S.-S. 1937 betrug die Gesamtzahl der Studierenden 163, darunter 21 Examenskandidaten. Von den 142 übrigen Studierenden waren 60 neu aufgenommen (darunter 4 Frauen), 82 waren schon mindestens ein Semester in Bethel immatrikuliert.

Das Abitur haben gemacht von den Studierenden des

	W.-S. 1936/37	S.-S. 1937
auf e. Gymnasium	60	60 (2)
auf e. Realgymnasium oder Real-Realgymnasium	39	49 (1)
auf e. Oberrealschule	29	22 (1)
auf e. Deutschen Oberschule mit Latein	7	9
auf e. Deutschen Oberschule ohne Latein	—	2
	135	142

(Die Examenskandidaten sind hier nicht mit einbegriffen.)

Die Studierenden verteilen sich auf die Sprachkurse wie folgt:

	W.-S. 1936/37	S.-S. 1937
Latein I	—	1
Latein II	—	3
Griechisch I	17	10
Griechisch II	4	13
Hebräisch	31	13
Keinen Sprachkursus hatten belegt	64	88
Mit ihren Examensarbeiten waren beschäftigt	23	21
Beurlaubt waren	19	14
	158	163

Die Feststellung der Heimatzugehörigkeit nach den Landeskirchen, in deren Dienst die Studierenden treten wollen, ergab folgendes Bild:

	W.-S. 1936/37	S.-S. 1937
Ostpreußen	7	9
Brandenburg	14	11
Pommern	4	5
Schlesien	3	4
Sachsen	6	2
Westfalen	34	41
Rheinland	8	10
Niederrhein insgesamt	76	82
Sachsen	6	8
Hannover	7	8
Württemberg	5	2
Bayern r. d. Rheins	7	7
Schleswig-Holstein	8	8
Mecklenburg	2	2
Braunschweig	2	3
Hamburg	5	4
Bremen	3	2
Lübeck	2	1
Ruhr- und Waldeck	7	6
Nassau-Weissen	12	9

Thüringen	1	4
Baden	9	11
Pfalz	—	1
Anhalt	1	—
Lippe	2	4
Siebenbürgen	1	1
Schweiz	1	—
Palästina	1	—
	158	163

Die Arbeitspläne des Jahres 1936/37.

Wintersemester 1936/37.

I. Vorträge und Übungen.

1. Einführung in das theologische Studium. 1 Std. . . . D. Merz
2. Auslegung der Genesis. 3 Std. lic. Gertrich
3. Bibelfunde des Alten Testaments. 3 Std. lic. Gertrich
4. Kurjorische Lektüre: Die historischen Abschnitte bei den großen Propheten. 2 Std. Dr. Goebel
5. Alttestamentliches Profseminar: Einführung in die alttestamentliche Exegese auf Grund von Genesis 37—50 (in Verbindung mit 2). 2 Std. lic. Gertrich
6. Alttestamentliches Seminar: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie. 2 Std. lic. Gertrich
7. Auslegung des Lukasevangeliums (in Auswahl). 4 Std. D. Schmitz
8. Auslegung des Galaterbriefes. 3 Std. D. Brandt
9. Kurjorische Lektüre: Das Markusevangelium mit Parallestellen. 3 Std. Dr. Goebel
10. Neutestamentliches Profseminar: Einführung in die Exegese an Hand der Thessalonicherbriefe. 2 Std. cand. Freese (in Verb. m. D. Schmitz)
11. Neutestamentliches Seminar. 2 Std. D. Schmitz
12. Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation (Kirchengeschichte III). 4 Std. lic. Fried
13. Scholastik, Mystik und Renaissance (die kirchlichen Bewegungen im Spätmittelalter). 2 Std. lic. Fried
14. Kirchengeschichtliches Seminar. 2 Std. lic. Fried
15. Dogmengeschichtliches Seminar (Melancthons loci von 1521). 2 Std. lic. Fried
16. Dogmatik I. 4 Std. lic. Dr. Schlink
17. Dogmatisches Seminar: Lutherische und reformierte Abendmahlslehre. 2 Std. lic. Dr. Schlink
18. Einführung in die Kantische Ethik (mit Auslegung der „Metaphysik der Sitten“). 2 Std. Dr. Müller
19. Kirchliches Amt und theologische Wissenschaft. 2 Std. D. Merz
20. Diakonie und Kirche im 19. Jahrhundert (mit besonderer Berücksichtigung des Lebenswerkes Fliedners). 2 Std. D. Brandt
21. Die evangelische Predigt. 3 Std. D. Merz
22. Katechetische Übungen. 2 Std. D. Merz
23. Homiletisches Seminar mit Predigtübungen. 2 Std. lic. Dr. Schlink
24. Theologische Begründung der Mission. 3 Std. D. Simon
25. Die missionarische Auseinandersetzung mit den Religionen. 2 Std. D. Simon
26. Leben und Lehre Mohammeds. 1 Std. D. Simon
27. Missionswissenschaftliches Seminar: Die Kirchenfrage in der Mission. 2 Std. D. Simon

II. Sprachkurse.

28. Latein II. 5 Std.	Dr. Goebel
29. Griechisch I. 5 Std.	cand. Freeze
30. Griechisch II. 5 Std.	cand. Freeze
31. Hebräisch (a und b). 5 Std.	Dr. Goebel

III. Vorträge:

- Dr. Joachim Müller (Wernigerode): Der Kampf der russischen Christenheit und unsere Verantwortung dafür.
- Prof. Dr. Villinger (Bethel): Die Arbeit Bethels an der Wiedereingliederung entgleister Männer in die Volksgemeinschaft.
- Prof. D. R. D. Schmidt (Germannsburg): Germanische Frömmigkeit und christlicher Glaube. Die Bekehrung der Westgoten zum Christentum.

Sommersemester 1937.

I. Vorlesungen und Übungen.

1. Auslegung des Propheten Jesaja (Kap. 1—39). 3 Std. lic. Gertrich
2. Alttestamentliches Seminar: Amos und Hosea. 2 Std. lic. Gertrich
3. Alttestamentliches Profseminar: Deuteronomium (Einführung in die Exegese unter Berücksichtigung der LXX). 2 Std. cand. Freeze
4. Neutestamentliche Bibelfunde. 4 Std. lic. Bornkamm
5. Auslegung des Matthäusevangeliums. 4 Std. lic. Bornkamm
6. Auslegung des Römerbriefes. 4 Std. Prof. D. Schmitz
7. Neutestamentliches Seminar: Paulinische Grundbegriffe. 2 Std. Prof. D. Schmitz
8. Neutestamentliches Profseminar: Das Sondergut des Lukasevangeliums. 2 Std. lic. Bornkamm
9. Kuratorische Lektüre: Das Leben des Apostels Paulus nach der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen. 2 Std. Dr. Goebel
10. Kirchengeschichte IV (18. u. 19. Jahrhundert). 4 Std. D. Merz
11. Dogmengeschichte. 4 Std. lic. Fridt
12. Calvin und der Calvinismus. 2 Std. lic. Fridt
13. Bodelschwimgh. 1 Std. D. Merz
14. Kirchengeschichtliches Profseminar: Kirche und Staat im Mittelalter. 2 Std. lic. Fridt
15. Dogmengeschichtliches Seminar: Augustin de doctrina Christiana. 4 Std. lic. Fridt
16. Dogmatik II. 4 Std. lic. Dr. Schlink
17. Theologische Einleitung in die Philosophie. 2 Std. lic. Dr. Schlink
18. Dogmatisches Profseminar. 2 Std. A. A. gem. mit lic. Dr. Schlink
19. Dogmatisches Seminar: Prädestinationslehre. 2 Std. lic. Dr. Schlink
20. Dogmatische Sozietät: Das Alte Testament in den lutherischen Bekenntnisschriften. 2 Std. Dr. Schlink - lic. Gertrich
21. Das Alte Testament und die christliche Predigt. 2 Std. lic. Gertrich
22. Das Dogma in der kirchlichen Unterweisung. 2 Std. D. Merz
23. Homiletisches Seminar: Die homiletische Behandlung alttestamentlicher Texte (in Verbindung mit Nr. 21). 2 Std. lic. Gertrich
24. Katechetisches Seminar. 2 Std. D. Merz
25. Die religiöse Gedankenwelt der Primitiven und das Evangelium. 2 Std. D. Simon
26. Einführung in die Mission. 2 Std. D. Simon
27. Neueste Missionsgeschichte. 1 Std. D. Simon

28. Seminar: Besprechung ausgewählter Texte zur Religionsgeschichte. 2 Std. D. Simon
 29. Medizinische Arbeitsgemeinschaft (Erblehre und Persönlichkeit). 1 Std. Prof. Villinger

II. Sprachkurse.

30. Latein I. 5 Std. Dr. Goebel
 31. Griechisch I. 5 Std. cand. Freeje
 32. Griechisch II. 5 Std. cand. Freeje
 33. Hebräisch. 6 Std. Dr. Goebel
 34. Hebr. Wiederholungskursus mit kurz. Lektüre. 2 Std. Dr. Goebel

III. Vorträge.

Dr. med. Sam. Müller (Bethel): Erfahrungen im Dienst der Bethelmission in Ost-Afrika.

Pastor Joh. Busch (Witten): Unser Dienst an der Jugend unserer Kirche.

D. Brandt (Bethel): Die Eigenart der Gemeinde Bethel innerhalb der Gemeinden der Inneren Mission.

Jrl. Bourbeck (Leipzig): Neuaufbau der kirchlichen Unterweisung.

Pastor D. Fr. v. Bodelschwingh (Bethel): Die Begründung des Dienstes von Bethel in dem Worte des Herrn Jesus Christus.

Pastor Wörmann (Bethel): Gegenwartsfragen der Krankengemeinde Bethels.

Dr. Krimm (Leipzig): Die Bedeutung der evangelischen Diaspora für die Heimat-Kirche.



3 2400 00279 9348

106438

BV
 L140
 G4B4
 v.8
 1937

Jahrbuch der Theologischen
 Schule Bethel

Bielefeld. Theologische Schule BV
 Bethel.

Jahrbuch der Theologischen
 Schule Bethel.

L140
 G4B4
 v.8
 1937

106438

LC Coll.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
 BERKELEY, CA 94709

